

JAD HATEM

**Majnoun Laylâ
et la mystique de l'amour**



THÉOLOGIE PLURIELLE

L'Harmattan

JAD HATEM

**Majnoun Laylâ
et la mystique de l'amour**



THÉOLOGIE PLURIELLE

L'Harmattan

Majnoun Laylâ
et la mystique de l'amour

THÉOLOGIE PLURIELLE

Collection dirigée par Jad Hatem

Madalina Vârtejanu-Joubert, *Folie et société dans l'Israël Antique*

Anca Manolescu, *Nicolas de Cues ou l'autre modernité*

Bernard Forthomme, *Sainte Dymphna et l'inceste. De l'inceste royal au placement familial des insensés.*

Jad Hatem, *Extase cruciale et théophorie chez Thérèse d'Avila*

—, *Hallâj et le Christ*

—, *La Gloire de l'Un. Philoxène de Mabboug et Laurent de la Résurrection*

—, *Le Sauveur et les viscères de l'être. Sur le gnosticisme et Michel Henry*

—, *Mystique et philosophie mêlées*

—, *Élément de théologie politique*

—, *Charité de l'infinitésimal. Variations leibniziennes*

Jad HATEM

Majnoun Laylâ
et la mystique de l'amour

L'Harmattan

© L'Harmattan, 2010
5-7, rue de l'Ecole-Polytechnique, 75005 Paris

<http://www.librairieharmattan.com>
diffusion.harmattan@wanadoo.fr
harmattan1@wanadoo.fr

ISBN : 978-2-296-13568-0
EAN : 9782296135680

Fabrication numérique : Actissia Services, 2012

Tu es un soleil : comment es-tu caché dans la folie ? »

Rûmî, *Mathnawî*, II, v. 2419.

PRÉLUDE

LA FOLIE D'AMOUR

« La poésie est-elle prétexte de la folie
ou la folie un prétexte de la poésie ? »

Roberto Juarroz

I

« Il est doux, dit Hölderlin, d'errer en sainte sauvagerie ». Dante décrit le saisissement de l'amour comme un ravissement transfigurateur, passion mystique^{1}. Du caractère extatique de l'amour les poètes sont les témoins privilégiés. C'est que délire, élan, sortie de soi, voire enthousiasme sont réduits à des formes inférieures de l'excentricité dans le cas d'une observation directe, forcément extérieure. Par le langage, luminosité de l'âme, le subtil affleure soit à la pensée, soit à l'image, soit à leur conjugaison. Non pas que le langage ne puisse se tromper, en particulier la poésie, mais même ses erreurs sont fécondes, la poésie corrigeant par l'intuition l'abstraction dont pourrait se rendre coupable le concept, celui amenant la puissance double de pénétration analytique et de perfusion.

Le mot extase est d'habitude réservé au discours mystique, par quoi on entend l'expérience de l'union à Dieu, ou sinon du rapt. Est-ce à dire qu'il n'y a d'extase que dans la sphère du religieux, et qu'une conception mystique de l'amour profane soit impensable ? Ou bien elle est désavouée par le religieux et par l'éthique pour des raisons d'ailleurs différentes, ou

bien elle est tenue pour franchement impossible, toute sortie de soi *réelle* requérant le surnaturel comme sa condition de possibilité. Mais il suffit de réécouter la sempiternelle méfiance à l'endroit de l'amour pour apprécier combien, même à ses détracteurs, il paraît extatique sous couvert d'excentricité, voire de folie sur la foi du dessaisissement. Son impossibilité, l'amour la tiendrait de son concept contradictoire. Ainsi Jean de Meun fait définir l'amour par Raison avec force oxymorons dont : raison pleine de folie et folie raisonnable, fou sens et sage folie »^{2}. Amour, extase religieuse et folie partagent la même passion de l'autre, souffrant le décentrement, désirant la transformation en l'autre. « L'amour, dit Raymond Sebond, a vertu et puissance d'unir, de changer, de convertir et de transformer : telles sont ses propriétés naturelles et inséparables. Il unit l'amant à la chose aimée, puis il le transforme et convertit en elle »^{3}. C'est cette métabase de l'amour hors de son lieu *naturel* vers son espace *surnaturel* que j'envisage de circonscrire en partant de la poésie de Majnoun Laylâ en vue d'étudier l'influence que son expérience exerça sur le soufisme. Celui que Corbin qualifie de « héros exemplaire du pur amour »^{4} servira de modèle aux amants de Dieu avant d'être lui-même hissé au rang d'insigne choreute de l'amour divin dont la figure sera inlassablement retravaillée par la tradition.

II

Bien que consacré à la seule figure de Majnoun, cet ouvrage accueille quasiment tous les thèmes que mon enquête sur l'amour pur hyperbolique a pu mettre en relief^{5}. C'est que le poète arabe a été progressivement annexé à la mystique dont il assure exemplairement une des modalités. On observera deux transitions (à la fois continues et discontinues), la première qui va de l'amour simple à l'amour pur à l'amour pur hyperbolique, la deuxième de la tonalité profane à la tonalité sacrée en faisant remarquer une prétention à absorber tout le concept de l'amour. En donne le ton ce vibrant témoignage dû à Nûr 'Alî Shâh : « L'amour est le premier cri du cœur, le comment de la douleur et de la consommation du cœur. C'est l'éclairement de la chandelle d'amour, c'est l'apposition de la marque du regret sur le cœur et l'âme ; c'est être confondu et transformé en Majnoun et être ensorcelé

par le visage de Laylâ »^[6]. Transformation qui en appelle une seconde, celle en Laylâ !

Une deuxième grande figure fait son apparition auprès de Majnoun, celle de Ḥallāj dont la sentence d'identification est comparée à celle du poète arabe. Qu'une même formule : *Je suis qui j'aime*, ait pu être prononcée dans les deux contextes du purement humain et du théologal est de nature à inciter la réflexion à ne pas rabattre inconsidérément, ou prématurément, la première sur la deuxième, donnant ainsi sa chance à l'explication dialectique moyennant l'analyse de la copule. Ce faisant, on retient l'identification à Dieu dans les parages de l'amour pur crucial au lieu de la confier à l'auto-attestation divine (comme si c'était Dieu lui-même qui proclamait par la bouche du mystique : *Je suis Dieu* !)

III

« Je suis malade d'amour » clame la Sulamite (Ct 5 : 8). Cette maladie peut être à la folie (comme on dit : à la mort). Que dire de Majnoun en qui s'est formulée la syntaxe humaine de l'amour divin en terre d'Islam et dont la légende profère un « Cantique des cantiques » arabe et persan dans ses deux versants profane et sacré ? Et que dire de Laylâ, rose de sable et de dol, concrétion ultime de l'amour ? Est-il aux limites ou au centre, l'homme précipité dans le cruel égarement ? Majnoun tire sa démence de n'être qu'amant.

CHAPITRE I

DU PROFANE AU SACRÉ

« Ta tresse couleur de nuit, c'est
Laylâ ; mon cœur en est le Majnoun ».
Jâmî

§ 1. Vers le paradigme

Les compilateurs arabes, tel Abû al-Faraj al-Isfahânî^{7}, avaient soupçonné une falsification. Une légende est née, charriant des poèmes anonymes ou dont l'attribution est en balance entre plusieurs auteurs. Un premier regroupement de vers est opéré par Ibn Qutayba. Mais il a appartenu à Abû Bakr al-Wâlibî (qui aurait vécu au début du IX^e siècle) de les avoir enfilées sur une trame manifestement brodée pour en expliquer les circonstances supposées. Vraie ou fausse, la légende compose sa propre vérité, ce que Tâhâ Husayn ne voit pas qui se sert des invraisemblances et des outrances du roman majnounien pour nier l'existence historique de son héros^{8} sans songer à mettre en relief l'archétype naissant et renaissant et son indéniable et mémorable authenticité. Son interprétation du phénomène courtois emprunte d'ailleurs à la sociologie : il serait dû à une réaction des tribus demeurées en Arabie suite à leur marginalisation par le pouvoir omayyade^{9}. L'histoire de Qays ibn Dhurayh lui paraît plus crédible parce qu'elle débute par un drame bourgeois !^{10}

Une légende à la composition de laquelle prend part une société et en laquelle se réfléchit l'inconscient collectif est promise à un déploiement successif. Dans la ligne des compilations anciennes, Ibn Tûlûn (au XVI^e siècle) ajouta aux poèmes anciens de nouveaux matériaux, parfois en arabe dialectal. Une autre ligne fraie son propre chemin. Les maîtres de la Voie s'emparent de la figure complexe de Majnoun, de son ascèse forcée, et surtout de sa folie d'amour, pour en illustrer leur démarche puis pour l'alimenter et la constituer comme espace autonome. Des vers de Majnoun émaillent parfois leurs écrits où sa figure devient typée jusqu'à la monotonie. Même des juifs d'inspiration soufie n'hésitent pas à puiser dans un réservoir qui paraît inépuisable^{11}. Un traité comme celui de Daylamî est criblé d'histoires empruntées à la légende. À sa manière, Majnoun a fait pléiade autour de lui.

Le drame de Majnoun se joue sur la scène de la non-possession, et non de l'inter-dédicace (comme l'a cru Goethe qui suit la tradition persane : « Seulement l'un pour l'autre : Majnoun et Laylâ »^{12}), l'inter-immanence^{13} ou même le renoncement. Tombée dans le décri par la faute de la poésie, Laylâ doit être soustraite à l'amant et peut-être même à l'amour.

Privé de l'unique, Majnoun en effrite l'image, la projette multipliée sur la nature. Tout lui est désormais approprié par la baguette magique de l'imagination. La représentation de l'aimée, mise en rapport avec l'absence (*Dîwân*^{14}, p. 203), conjure le mal par une saisie fantasmatique :

« Quand je ne rencontre pas Laylâ je suis comme suspendu
Par deux cordes tourbillonnant entre plaine et pic ;
Encore que, si je le voulais, des images (*rusûm*) indicibles
Exciteraient ma passion » (D, p. 202-203).

On aura remarqué le caractère volontaire de la procédure. Ce n'est pas folie, ou sinon, comme celle de Hamlet, elle ne manque pas de méthode. Pour imaginaire que soit cette saisie, le délire s'avère plus efficace que l'abnégation. C'est que, sous l'irrésistible poussée de la passion, le désir de possession se découvre désir possédant à proportion de la déréalisation de la Dame. Proliférante est l'immanence majnounienne qui vit de pure affectivité, qui est Joie. Lorsque le Persan 'Erâqî. dit :

« Vois sur Majnoun l’empreinte (*tab ‘*) de l’amour de Laylâ »^{15},

nul n’est forcé d’entendre que c’est Laylâ elle-même qui s’imprime puisque suffit l’amour qui lui est porté ! L’amour est identification à l’aimée hors du monde et partant de toute figure empirique. Bernard de Ventadour sait que l’aimée peut tout lui dérober hormi le désir et le cœur ardent^{16}.

À Majnoun est attribuée une sentence promise à un durable succès : « Je suis Laylâ ». Deux des récits qui la rapportent permettent d’en approcher le sens. Selon Abû al-Qâssim al-Nisâbûrî (auteur du XI^e siècle chez qui la tonalité mystique de la légende majnounienne transparait^{17}), à la question de savoir s’il aimait Laylâ, Majnoun répondit par la négative car « l’amour est moyen pour l’union (*waṣlat*) ; or superflu est le moyen, car Laylâ est moi et je suis Laylâ »^{18}. L’un est l’autre sans médiation. Union d’abord par l’intentionnalité du désir : l’amant est flèche, l’aimée la cible. Union ensuite de par la transformation de l’amant en l’aimée. La sentence sollicite si peu une interprétation de type moniste – on pense irrésistiblement au *shath*^{19} de Ḥallâj : « Je suis Dieu » [littéralement : le Vérace, *al-Ḥaqq*, cf. *Coran* 22 : 6] lorsque compris, à tort, comme une attestation de l’identité ontologique – qu’elle ne s’explique que par la séparation. Loin de transcender la condition humaine, puisque Majnoun ne devient pas ontologiquement Laylâ, leurs substances ne se mélangeant pas, la passion ne fait que substituer, pour cause de finitude, la possession idéale à la possession réelle. Substitution qui peut s’énoncer dialectiquement : l’enfer, c’est le paradis, si on s’avise que la belle sentence de Novalis « tout objet aimé est le centre d’un paradis »^{20} n’implique pas la réciprocité et même pas la rencontre^{21}. La logique sous-jacente au contexte de la sentence peut être exposée comme suit : ce n’est pas, en fait, parce que l’amour est une médiation de la rencontre qu’il est superflu. C’est au contraire, parce que la rencontre est impossible que toute médiation doit être exclue au profit de la permanence de Laylâ, à la fois gravée définitivement dans le cœur de Majnoun et partout l’entourant et le hantant, projetée en biches, arbres^{22} et pierres. Le « je suis Laylâ » est l’un par l’autre tragique et jubilatoire, conquérant la possession dans la dépossession. L’union majnounienne à l’aimée ne relève donc pas de la rencontre qui fait dire à Aimeric de Peguilhan :

« Il fait de deux cœurs un, tant ferme les lie ».

Certes, la formule rapportée par al-Nisâbûrî permet de supposer, le balancement aidant, qu'à l'égalité de condition entre les amants correspond ici une réciprocité du sentiment qui assure une double victoire sur la distance par ses deux bouts, rognée, abolie, comme si l'amour qui a seigneurie sur les humains en avait également sur l'espace. Une telle hypothèse peut tabler sur quelques témoignages de la légende (dont héritent et qu'amplifient les romans persans inaugurés par celui de Niẓâmî) qui transmettent divers aveux d'amour émis par la jeune femme, quoique souvent démentis par Majnoun. À mon sens, la sentence d'identification mutuelle ne postule pas une ardeur égale et l'appelle si peu qu'il vaut comme son succédané ou sa vérité essentielle : le délire identificatoire à l'aimée vaut possession idéale, non comme avoir dont on se repaît, mais comme cela qu'on reconquiert, le foyer de sa propre ipséité, égarée dans l'extase amoureuse et retrouvée – non par l'extase de l'autre comme chez Ficin^{23} –, mais dans le prolongement même de l'extase, par la conversion d'autrui en ipséité du soi. Laylâ devient l'hypostase de Majnoun, intégrée à son être qui s'énonce *je*^{24} en tant que conscience avide blessée, et Laylâ en tant que son essence. La folie déplace son pendule du registre du décentrement (n'être plus soi) à celui du recentrement (être par autrui), folie toujours puisque le centre, même en moi, est l'autre, autre d'une altérité de personne, irréductible quoique susceptible d'être transie, mais aussi autre d'une altérité de non-moi, ombre sans rémission, inconscience irruptive. L'autre, comme essence du même, apparaît deux fois instable de par sa liberté. C'est pourquoi la folie d'un tel amour est folie d'une telle souveraineté.

Mais qui parle dans le fou ? N'est-ce pas l'Autre dans le Même qui profère ces paroles insensées ? Pour cela, Junayd, dans sa défense de Bistâmî proférant : « Gloire à moi ! Gloire à moi ! Je suis mon Seigneur altissime (*a'îlâ*) », eut recours à la formule de Majnoun : Bistâmî, expliqua-t-il « était anéanti dans la contemplation de la Majesté. Il s'exprima en tant qu'anéanti en raison de la stupeur qui frappe celui qui voit Dieu. Il ne vit donc que Dieu Très Haut. Il le proféra sans conscience et de quoi que ce fût d'autre que Lui et du fait qu'il Le proférait. N'avez-vous pas entendu

Majnoun banî ‘Âmir répondre : “Laylâ”, quand on lui demanda son nom ? Il parlait certes, mais sans savoir de quoi ». L’hagiographe de Bistâmî qui rapporte ce propos précise alors : « Il nous est parvenu qu’on lui [Majnoun] demanda : “Qui es-tu ?”. Il répondit : “Je suis qui (*man*) est Laylâ et qui est Laylâ est moi” »^{25}. C’est dire qu’il est tout ce qui peut être investi de l’image laylique (ce qui implique évidemment qu’il lui arrive d’échouer à drainer par son regard amoureux toutes choses vers l’image de toute beauté : il est impossible, dans la projection propre à l’amour profane, d’exploiter toute la matière disponible ; la difficulté est inverse dans le cadre de l’amour sacré : découvrir la beauté de Dieu dans tels rejets de la nature qui passent habituellement pour laids). On constate qu’à cette étape de la transposition, Majnoun intervient dans une analogation extérieure. Il ne passe pas lui-même pour un mystique, on se contente de s’en servir pour expliquer la parole emphatique d’un mystique avéré. C’est donc qu’il y a un point commun entre l’amour sacré et l’amour profane, tout comme entre l’extase et la folie amoureuse...

Chez Abû Nasr al-Sarrâj, citant Shiblî, le contexte relie la sentence à une autre, aussi fameuse : « Chaque fois qu’on interrogeait Majnoun des Banû ‘Âmir au sujet de Laylâ, il répondait : “Je suis Laylâ”. Il s’absentait avec Laylâ de Laylâ afin de persister dans la contemplation de Laylâ en s’absentant de tout ce qui n’était pas Laylâ, lui qui voyait toutes choses en Laylâ »^{26}.

L’interprétation de Shiblî ne trahit pas l’esprit de la poésie de Majnoun dont elle tire la figure du côté de la mystique. C’est qu’elle redouble l’exégèse de la sentence d’identification par celle de la sentence d’expulsion amoureuse (également absente de l’histoire racontée par al-Wâlibî). Un jour que Laylâ, s’étant armée de hardiesse, vint retrouver Majnoun, elle l’entendit crier : « Laylâ ! – Me voici, répondit-elle, c’est moi Laylâ ! ». Lui jetant un regard désapprobateur Majnoun la rabroua : « Éloigne-toi de moi, car tant m’occupe mon amour pour toi qu’il ne te laisse guère de place »^{27}. Il s’agit bien d’une expulsion *amoureuse*, à ne pas comparer avec telle autre (qu’on lit dans le *Ṣaḥîḥ* de Bukhârî), usant de la même formule (*ilayki ‘annî*), par quoi Adam met une Ève à distance parce qu’elle le détourne du Paradis. L’aimée empirique essuie un refus discourtois au profit de l’aimée fantasmatique ! Le double irréel est préféré au réel. C’est que celui-là est malléable et domestiqué, celui-ci jamais. Et

peut-être seule l'éloignée, transfigurée en point utopique, est aimable puisqu'elle préserve l'intégrité de l'amour, protégé en l'immanence par des murailles sans aucune brèche. L'amour profane conçoit le procédé, que l'on rencontre, par exemple, chez Marguerite Duras : « Il ne cherche pas à savoir où la rejoindre. Il ne pense pas à la rejoindre. Il veut rester seul pour savoir, pour penser à elle, l'aimer »^{28}. Et quelle pensée n'est pas *de loin* quand bien même on serait enlacé à l'aimée dès lors qu'elle-même ou que l'amour d'elle tombe sous le regard objectivant de la conscience ?

Mais dans cette pensée de loin qui est amour se joue finalement un deuxième pli. La formule, selon Ibn 'Arabî, atteste, en Majnoun, l'extase^{29}, l'ardeur qui abolit la représentation de l'aimée^{30} et l'amour de l'amour^{31} car supérieure à la forme physique de l'aimée sa forme imaginaire pour ce qu'elle est « l'essence (*'ayn*) de l'amour »^{32}. Pour Jîlî, qui ne manque pas de broder sur ce thème, elle signale l'ultime station de l'union où ne persiste plus amant ni aimé, mais seulement l'essence de l'amour^{33}. C'est pourquoi, Rûmî s'élèvera là contre, insistant sur la nécessaire réciprocité du sentiment^{34}. Il y aurait en effet, dans l'amour de l'amour, de la complaisance en l'amour, voire de la perversion à préférer le sentiment lui-même à la personne de l'aimée, à réduire le désir de l'aimée, voire l'aimée elle-même, à l'affectivité de l'amant. Pour peu que l'amour néglige l'intentionnalité de la convoitise et s'enroule sur soi au pôle de l'immanence affective, le repli finit par faire converger l'amant vers soi jusqu'au point d'absorption ou d'oubli. De là les beaux vers du majnounien 'Ayn al-Qudât Hamadhâni :

« Dans mon corps, ô mon idole !, il ne reste plus une place,
Jusqu'au dernier repli, ton amour l'a investi.
Viendrais-je à me faire saigner,
Que dans ton amour, je le crains, la lancette ira s'enfoncer »^{35}.

« *Je suis Laylâ* » signifie alors : je suis pure affectivité. La sentence ne saurait passer, ainsi que chez les mystiques, pour exprimer une transformation de l'amant à la ressemblance de l'aimé. En son extrême pureté, l'amour majnounien fait l'économie de l'aimée, et alors : *Laylâ est moi*, seul expédient, mais combien insigne en cette expulsion du monde, de souligner son bon droit. Alors que l'amour vise la négation de soi et se

présente dans la guise de la folie pour cause de décentrement, l'amour de l'amour exhibe le Soi comme solitaire foyer. Il est anti-extatique car il contredit, sous l'apparence de le ratifier, l'adage qui veut que l'âme est plus là où elle aime que dans le corps qu'elle anime^{36}. En revanche, il lui est loisible de prendre appui sur l'analyse de Lou Andréas Salomé : « Bien que nous nous imaginions être tout pleins de l'autre, nous ne le sommes, en fait, que de notre propre état d'âme, incapables que nous sommes, plus que jamais, telle est notre ivresse, de nous intéresser véritablement aux qualités de n'importe qui. La passion amoureuse est de prime abord incapable de percevoir objectivement ce qu'il y a en un autre, d'entrer en lui, – étant bien plutôt notre entrée la plus profonde en nous-mêmes, telle pourtant qu'alors, comme entourée de mille miroirs lumineux, notre solitude mille et mille fois réfléchie semble se distendre et s'enfler aux dimensions d'un monde où tout a sa place »^{37}.

Dans son explication de la sentence d'expulsion, 'Erâqi soutient que le feu de l'amour consume tout ce qu'il trouve dans le cœur, y compris donc l'image de l'aimée^{38}, mais il n'entame pas la substance même du cœur. La déduction suivante de 'Ayn al-Qudât comporte donc une contradiction : « L'amour est négation de soi et divagation. Si seulement tout l'univers et ceux qui le peuplent pouvaient se mettre à aimer, tous se mettraient à vivre et à souffrir »^{39} si la vie se définit, comme l'enseigne Michel Henry, par l'auto-affection du Soi. La mystique d'inspiration moniste s'en tirera en faisant de ce Soi Dieu même s'aimant moyennant sa théophanie.

La superposition des sentences signifie que l'union a lieu avec l'image de l'aimée, image qui est immanente à l'amant et qui est donc lui-même. Shiblî, en revanche, élargit le sens de l'équation. Majnoun est Laylâ par cela qu'ayant développé en monde propre la symbolique omniprésence de l'aimée, il clive l'être en signifiant et insignifiant. Ce n'est pas Laylâ qui signifie mais sa permanente possession, monomanie entretenue par une hétéroscopie imaginaire que ne peut troubler le réel désormais affecté sans recours du signe du manque. Il n'est de pitance désormais que de l'absence. Remarquable est la relative autonomie acquise par Majnoun. En devenant Laylâ, il intériorise l'extase. Il ne cesse de sortir de soi, mais l'être est sien auquel il s'abandonne, sien non à la manière de la mutuelle appartenance, mais à la faveur d'une fondation de soi par autrui que la transcendance (l'être-hors) ne peut que menacer. Voici que Majnoun réunit en son unique

personne ce que le Thésée de Shakespeare disait du fou, de l'amoureux et du poète, qu'ils sont composés d'imagination^{40}, à croire que l'amour, quand bien même il ne serait pas contrarié, est déjà folie et que la poésie tire de leur alliage les couleurs noires du désir intensif immanent. Cette identité d'essence de l'amour et de la folie devait, pour être manifeste, empêcher que la folie ne parût dériver de l'interdiction faite à Qays d'épouser Laylâ. C'est ainsi que, chez Hâtefî et Uzeir Hadjibeyov, le père de la jeune fille la lui refuse *parce qu'il est fou*, et non par pique d'honneur pour l'avoir chantée !^{41}

L'un des mots pour qualifier le fou, dans le passage de Shakespeare, est *lunatique*, terme qui convient à notre Majnoun qui ne tire pas gloire d'un rayonnement solaire. La lune qui est son partage n'éclaire la nuit que par le fantasme d'être source de lumière. Mais comme rien de l'aimée n'est dessiné sinon dans l'amour, si bien que rien d'autre n'est dit ultimement que le sentiment, à savoir le pur affect de l'éperdu d'amour, le spéculaire projectif abolit le monde plus qu'il ne le constitue puisqu'il l'assombrit de la noirceur monomaniaque. Tandis que l'insignifiant s'avère invisible par défaut d'être, le signifiant le devient par excès. Si rien n'est plus visible sinon en et par Laylâ qui est pure immanence nocturne, la poésie majnounienne consacre la surpuissance du désir qui reconduit l'univers à la féalité, soit à la dépendance de l'imagination, voire de la projection s'il est vrai, selon une opinion rapportée par Ibn Qayyim al-Jawziyya, que l'amoureux se voit lui-même en l'aimée^{42}.

Le primat de l'amour par rapport à l'aimée contredit le rejet de l'amour médiatif. Sources différentes ? Interprétations divergentes de la légende ? Peut-être^{43}. Toutefois, compte tenu de l'unité d'inspiration de la légende, et de l'interprétation que je propose, il me paraît possible d'accorder primat et rejet. Tant l'un que l'autre réagit au manque par l'appropriation. L'amour prime par cela seulement que, par son mouvement même, il peut posséder ce qu'il désire, par contraste avec la conception platonicienne de l'éros, à condition de renoncer à toute possession effective qui, comme terme du désir du manquant, demeure tributaire de l'amour comme non-possession. Retournement de l'éros : comment désirer si j'ai ? Avoir qui est véridique puisque je suis ce que je possède ; existence extatique puisque je ne suis pas par moi, mais par l'appropriation^{44} ; extase d'union, mais de nuit... C'est cette possession dans l'absence qui

disqualifie le sens psychologique attaché au profit que l'amant tire de la séparation. On comprend alors les vers de Rûmî et d'Iqbal :

« En éteignant la bougie (de la vision), celle de l'âme s'accroît
Laylâ deviendra Majnoun grâce à ton détachement »^{45},

« Lorsqu'est parfait le désir, il devient tout grâce ;
Dans mon désert, Qays s'appelle Laylâ »^{46}.

Si mon interprétation est correcte, l'expérience enstatique de Majnoun se distingue de celle que la mystique va lui attribuer par l'absence, voire l'impossibilité de l'extinction au sens du *fanâ*'. Il peut être laminé par la souffrance, il ne sera jamais vidé de lui-même par l'obsession. Qui plus est, s'il donne à Laylâ de rayonner en lui, et à l'enchevêtrement de son amour d'envahir sa personne, son Moi, bien loin de se racornir, voire de péréccliter, s'amplifie et conquiert l'horizon. Le désir ne manque plus de rien, s'engendre pour accroître le sentiment de soi. La vigilance est extrême car pour Majnoun la nuit laylienne est synonyme d'insomnie : ne se tient-il debout à suivre les Pléiades quand les autres dorment ? (D, p. 239 ; cf. p. 296). La Nuit ne véhicule plus la nuit mais la souffrance de douceur mêlée qu'est la vie subjective se sentant elle-même et croissant, celle-là même qui faisait Mariane désirer la souffrance au sein même de la solitude^{47}. C'est plutôt la personne de Laylâ qui subit l'extinction, car en dépit de son irréductibilité, elle est entièrement transie par le Moi puisque, par l'intériorisation, elle se mêle à l'affectivité de l'amant. Elle n'est pas comme la Laylâ d'Ibn al-Fârid qui puise dans la noirceur absolue puissance de manifestation lunaire.

La Nuit qui s'abat sur Majnoun peut enfin être caractérisée, en vérité, comme la Nuit qu'il est, celle de son affectivité, de sa radicale intériorité, qui ne peut se projeter sur la nature sinon par la cosmisation du cœur. En d'autres termes, plus Majnoun se sent aimant et plus il développe son intériorité irréprésentable et incommunicable, car seul connaît l'amour celui qui l'éprouve^{48}. C'est pourtant cet incommunicable qu'il entend extrapoler dans sa poésie et dans sa fougue imaginative, toutefois sans solution de continuité, car que sont les figures de Laylâ dont il peuple l'univers, sinon lui-même ?

Illégitime est l'amour de Majnoun. S'il n'y a pas moyen, dans cette affaire, d'accommoder l'éthique et le sentiment, le religieux, garant du mariage, s'est-il pour autant prononcé contre l'amour illégitime ? Maurice Scève accable de reproches son aimée qui partage la couche de son « indigne » mari. Elle

« Viole amour par ce lien injuste
Que droit humain et non divin a fait »^{49}.

Belle ironie ! La voici perdue de réputation au tribunal d'amour. Le drame de Majnoun se dénoue à une autre hauteur, par-delà le religieux, dans une confirmation de *l'amour* puisque Majnoun est par essence inconvertible et ses serments scellés dans l'infrangible, mais comme figure qui prend rang d'archétype dans la mystique dès lors qu'elle cherche à briser la connivence de l'éthique et du religieux dont les impératifs sont inextricablement mêlés dans une conscience simplement pieuse. Au dire de Bindâr ibn al-Husayn, dont le propos est rapporté par al-Qushayri, quelqu'un vit Majnoun en songe (sous entendu : après sa mort). Il lui demanda quel sort Dieu lui avait réservé. Majnoun répondit : « Il me pardonna et fit de moi la référence (*ḥujjat*) [ou la pierre de touche, la preuve, ou même au sens fort, notamment dans le shi'isme : imâm] des amants (*al-muḥibbin*) »^{50}. Comme si Dieu favorisait l'amour excessif, ainsi que dans le roman courtois *Flamenca*, et lui proposait un saint patron..., au lieu que le *ḥadîth qudsî* rapporte qu'au jour de la Résurrection, Dieu recouvrira de Son ombre, en ce jour où il n'y a aura d'autre ombre que la Sienna, ceux qui s'aimèrent mutuellement en *Sa Majesté*^{51}. Goethe tomberait d'accord avec la version mystique :

« Qui s'enflamme d'un pur amour
Est reconnu par le Dieu d'amour »^{52}.

Pour donner une idée de l'extension de l'archétype majnounien à la poésie orientale d'inspiration arabo-musulmane, qu'il me suffise de citer quelques poètes d'une aire bien déterminée, la turque^{53}.

Haletî : « Notre cœur est celui de Majnoun et notre âme celle de Ferhad ».

Haletî : « Nous sommes ceux qui boivent à la coupe et au flacon du vin d'amour,

Les déshonorés, les compromis du marché de l'amour.

A la boutique du Dessein n'achetons point chaussure du vœu,

Sommes le Majnoun pied nu du séjour de l'amour ».

Nefî : « L'amant qui fuit le seuil aimé pour errer de désert en désert

Ignore-t-il l'amour ? je ne sais quand bien même il serait Majnoun.

Le fléau qui met en perdition son amant

Sa beauté ne serait-elle que légende, dût-elle être Laylâ ? ».

Nazîm : « Croyez point que Majnoun à lui seul soit poussière de ce désert,

Nous sommes aussi les insensés du Sahara de folie ».

Chez Cheikh Galip, enfin, la conscience du rôle de Majnoun est aiguë :

« Répondons nos larmes ainsi qu'on distribue les bijoux

Pas une goutte n'en serait perdue, notre coupe dût-elle se briser ;

Nous qui sommes les orateurs pourvus d'une chaire

Majnoun serait notre imam dans nos prières et rites ».

Qu'on me permette d'ajouter à cette liste les vers de Sayat-Nova, barde arménien qui se fera prêtre :

« Comme Majnoun, loin de ma *yar*

Ô ma Laylâ, j'erre confus, péniblement ;

Mon foie sanglant est consumé

Et je répands des pleurs de sang, péniblement »^{54}.

D'une conception mystique de l'amour humain il était aisé de s'exhausser à l'amour divin et de proposer Majnoun en modèle aux amants de l'Un. Lorsque vient le moment de traiter de l'amour de Dieu, al-Jîlânî recommande la monotropie : ne songer qu'à Dieu, dans l'oubli du monde et de l'au-delà. Et voici qu'il compare cet état à celui de notre héros : « Tu deviens comme Majnoun Laylâ. Lorsque l'amour (*maḥabbat*) eut pris

possession de lui, il sortit d'entre les créatures, il trouva son content dans la solitude et fréquenta les bêtes sauvages. Il préféra les ruines à la civilisation. Il ne prêta plus attention aux louanges des créatures et à leurs dénigrement. Leurs dires et leurs silences ne firent plus qu'un pour lui, de même que leur approbation et leur réprimande. Un jour, on lui demanda : "Qui es-tu ?". Il répondit "Laylâ". On lui demanda : "D'où viens-tu". Il répondit : "Laylâ". On lui demanda : "Où va-tu ?". Il répondit : "Laylâ". Il devint aveugle à tout ce qui n'était pas elle, et sourd à tout autre parole que la sienne. Aucun reproche n'a pu le faire revenir sur son attachement à elle »^{55}. L'hébétéude et le monoïdéisme sont donc à prendre en bonne part, surtout si l'amour est la voie. Quel amour ? le terrestre ! En effet, Muhammad Zangi remarque que Dieu afflige parfois les soufis d'un amour terrestre afin qu'ils apprennent à s'attacher à Lui d'une affection toute sainte !^{56}

Par son choix d'une voie excessive, Majnoun a nourri une veine d'amour mystique dont l'Islam était altéré. Faut-il admettre que l'amour profane constitue la meilleure entrée dans l'amour sacré ? Al-Daylamî qui commence toujours, dans son traité, par donner le point de vue de l'amour naturel avant la passion des mystiques, souligne que les âmes peu enclines à celui-là ne sont pas disposées à celui-ci^{57}. Or, parmi les exemples qu'il fournit de l'amour humain, le cas de Majnoun occupe une bonne place (et il devient, comme le signale Rûmî, un simple opérateur de la syntaxe de l'amour tout de même que, pour les illustrations grammaticales, on mobilise Zayd^{58}), et mention est également faite des poètes qui, à leur tour, ont visé l'identité. Ainsi :

« La passion rapproche l'un et elle rapproche l'autre
Si bien qu'étant une âme ils sont vus deux »^{59},
« Deux amis dont l'âme et l'esprit sont un
Ne s'ennuient guère ensemble pour l'éternité »^{60}.

Il importe ici de noter que vient soutenir la possibilité de toute translation du profane au sacré l'idée que l'amour est un genre unique qui ne varie guère suivant son objet, mais selon les convoitises de l'amant^{61}. C'est cela même qui nous permet de parler d'amour pur, y compris en son expression paroxystique, dans les deux registres bien qu'un abîme sépare les deux aimés.

La poésie courtoise de type virginal-'udhrite illustre l'amour pur dans le registre du profane, mais cet amour n'est pur, dans le cas de Majnoun tel qu'il apparaît dans ses poèmes, qu'*involontaire* et *subi*. On peut convenir qu'il est déjà ascèse et mystique comme le veut Tâha Husayn^{62}. Ce serait pourtant brûler les étapes et faire montre d'anachronisme que de prétendre, comme le fait Adonis^{63} de Jamîl Buthayna, que l'amant hijâzien vise le féminin-créateur comme s'il était déjà ce que seront les mystiques qui feront usage du modèle courtois. Deux moyen termes peuvent être envisagés, soit que l'aimée apparaisse comme un étape, soit comme une médiation. Avec Maktabî, Laylâ est encore une simple femme, mais l'amour qui lui est porté participe d'une essence supérieure. Le Pîr auprès de qui Majnoun est conduit, renonce à le guérir, moins par impuissance comme les médecins de la légende arabe, que pour l'excellence d'un sentiment qui le conduira droit au but ! Or ce dernier n'est pas Laylâ, mais une beauté supérieure. Pour cela le Pîr prie Dieu d'attiser la flamme du patient ! Lorsque, devenue veuve, Laylâ retrouve son amant, il est déjà trop tard, non qu'il soit sous la dalle du tombeau, mais il gravite déjà dans l'orbite d'une autre beauté, celle qui meut le soleil et les autres étoiles^{64}. Avec Jâmî, les beautés terrestres sont autant de réverbérations de la divine sans être Dieu même : « Tous les atomes constituant l'univers devinrent autant de miroirs reflétant chacun un aspect de l'éternelle splendeur. Une parcelle de son éclat tomba sur la rose, qui rendit fou d'amour le rossignol. Son ardeur se communiqua au flambeau, où vinrent se brûler mille phalènes. Il embrasa le soleil, et le nénuphar surgit de l'onde. C'est à elle que fut redevable de ses charmes Laylâ dont chaque cheveu attachait le cœur de Majnoun ; c'est elle qui donna aux lèvres de Chirine la douceur qui ravit Pervîz et Ferhâd, et à la lune de Canaan [à savoir Joseph] la douce lueur qui affola Zouleikha »^{65}. Ces fluctuations dessinent des approches complémentaires du mystère. Elles traduisent un malaise, la difficulté de passer à Dieu dans le registre du féminin. La chose fut moins malaisée pour les troubadours dont les Dames furent remplacées par la Vierge Marie^{66}, mais persista dans une mystique de type sponsal censée unir l'homme et Dieu en sorte que Jean de la Croix dut recourir au subterfuge de se présenter lui-même au féminin, au titre d'âme entrée en dialogue d'amour avec son Créateur.

Bien qu'il lui arrive de doter son aimée de pouvoirs merveilleux (la colombe et le mort lui répondraient ; l'aveugle touché par elle guérirait) (D,

p. 260), qu'il lui arrive de négliger ses dévotions ou qu'il lui prenne la fantaisie de prier en sa direction (D, p. 294), de déclarer que le pèlerinage à la Mecque ne se parfait que par la salutation de Laylâ (D, p. 257) et qu'il compare même l'amour qu'il lui porte à celui des chrétiens pour Jésus (D, p. 259), Majnoun poète arabe ne la confond jamais avec le Très-Haut quand bien même y tendrait son goût passionnel pour ces formules sacralisantes. Une telle divinisation aurait d'ailleurs été en flagrante contradiction avec ses motifs et même avec la dramaturgie mise en place par ses soins où Dieu, à qui souvent il s'adresse, joue un rôle qui lui est propre. Majnoun se repent par exemple à Lui de ses actions non de sa passion (D, p. 64), traçant une frontière entre le libre et le lié. La sacralisation de la Dame atteste de sa puissance et se trouve proportionnée à son pouvoir de magicienne. Qu'elle détienne sur son vassal pouvoir de vie et de non-vie, quoi de plus normal et de plus commun puisque la démythologisation de ses dons les ramène aux fluctuations de l'affect amoureux, ce qui permet de croiser ce pouvoir avec le paradoxe platonicien du démon Éros à la fois mortel et immortel.

Toutefois, son attitude fraie la voie à la transfiguration allégorique dont l'expression la plus concentrée est due au turc Ashiq Pacha (XIV^e siècle) selon qui, lorsque la langue de Majnoun proférait : « Laylâ, Laylâ », les mots sortaient : « *Mevla, Mevla* » (Seigneur). Il en est resté quelque chose dans ce spectacle de marionnettes turc sur notre couple légendaire auquel Ritter assista. La dernière scène décrivait la visite que fit Laylâ au Fou et comment il la repoussa. Les derniers mots qu'il prononça furent : « *Leylâyî ararken, Mevlâyî buldum* » (Alors que je cherchais Laylâ, j'ai trouvé Dieu)^{67}.

Mais avant de laisser le parangon de l'amour augustement prolonger sa démence profane dans la folie sacrée, accordons un dernier regard au poète qui, lui, s'illustra dans la sagesse de la folie. Ibn al-Dabbâgh dit : « L'amour (*maḥabbat*) fit Majnoun Laylâ proférer en poésie et en prose la sagesse. Il atteignit par elle une cime à laquelle beaucoup ne parviennent pas moyennant l'exercice, si bien que sa condition devint la référence des amants, et ses paroles le témoin de la validité^{68} de leur vocation. Sans l'amour qui l'a caractérisé il ne se fût guère distingué des ignorants d'entre les gens de sa classe »^{69}. La folie de l'amour devient sagesse de l'amour dans la parole, vérité universalisable bien que particulière, énoncé qui se coule, se rationalise dans des règles de versification, expérience qui

renonce à l'ineffable en congédiant l'autisme. En retour, c'est dans la poésie que l'amour de la sagesse advient comme amour de la folie. Tel mystique, Yûsuf ibn al-Husayn, n'entre pas en extase à l'écoute du Coran, mais d'un vers^{70}. Que ce vers, s'il en faut un, soit pour nous d'Ibn 'Arabî s'émerveillant

« D'un réveil sans obscurité et d'une nuit sans aurore »^{71}.

La nuit sans aurore, telle sera, entre syncope de la raison et damnation, la tonalité propre de l'expérience majnounienne. S'il est une voie ensanglantée de l'amour, Majnoun en est le champion^{72}. Mais que cette dernière puisse ou doive se décliner comme mystique, elle le doit d'abord à sa verbalisation poétique. Quand Rosenzweig examine le niveau auquel se tient le *Cantique des cantiques*, il refuse de disqualifier l'amour sacré en dépit des réductions de l'exégèse moderne. Et comme il ne peut nier la dimension simplement humaine de l'éros qui domine le Poème, il choisit de présenter le profane comme la parabole du sacré. L'originalité de sa démarche repose sur la décision de lire un sens supra-sensible à travers un sens charnel. Mais qui dit lecture dit texte. Déjà en soi l'amour est plus qu'humain. « Quand il se met à parler – et il faut qu'il parle, car il n'existe pas d'autre expression parlée hors de soi que le langage de l'amour –, quand donc l'amour parle, il se transforme déjà en quelque chose de supra-humain ; car le caractère charnel de la parole est plein à ras bord de son sens divin supra-sensible ». En cela tient la parabolité de l'amour, de renvoyer à la vérité éternelle. Lui-même ne passe pas pour éternel, car simple amour humain, éphémère et fini, mais il réfléchit en lui-même l'inaltérable^{73}. On a blâmé Majnoun pour n'avoir su garder secrète son irrésistible inclination^{74}. Avec Rosenzweig, on répondra : non seulement l'amour ne sait pas se taire, mais toute véritable expression de soi dans les termes de l'authentique *Je et Tu* se fonde sur le lyrisme, lequel précisément s'exprime en première et deuxième personne, non en troisième comme le fait l'épopée.

§ 2. La recomposition du roman par Nîzâmî

Quand, en 1188, Nîzâmî reprend à son compte la légende dans *Laylî u Majnoun*, il n'entend pas seulement l'orner des fastes dont sont capables

son génie et la poésie persane. C'est en penseur frotté d'idées mystiques qu'il aborde la légende à laquelle il est le premier à conférer statut de roman courtois. Bien que le poète ne fût pas reçu officiellement dans un ordre, son œuvre porte la marque de l'influence soufie.

De manière significative, Nizâmî voit en la passion amoureuse l'ivresse qu'on ne peut réprimer, le signe de la plus grande passivité. Qays s'y noie avant même de savoir ce que c'est, ce qui revient à dire, d'une part, qu'il ignore qu'à ce mot correspond ce sentiment et, d'autre part, qu'il est submergé par la vague déferlante avant même de réaliser ce qui lui arrive et qu'il faille enfin lui conférer le mot de *'ishq*. L'amour acquiert sur lui un tel empire qu'il lui conquiert immédiatement station d'ivresse qui est perte de soi. Nizâmî veut que la jeune Laylâ (condisciple de Qays) éprouve la même morsure. C'est pourquoi, il exprime l'événement en termes d'interpossession : ils boivent simultanément à la coupe enivrante. Puisqu'ils sont deux, chacun ne se perd que pour retrouver l'autre. De quelle nature cette interpossession ? Deux modalités en sont repérables. L'une se décline dans la visibilité et l'épaisseur du monde où la coïncidence se cherche dans la conspatialité et l'étreinte charnelle. L'autre, qui n'est pas objet de quête ou de revendication, se donne entièrement dans l'étreinte spirituelle qui fait fi du visage de l'aimée, étreinte qui domine à ce stade d'autant que Nizâmî précise que le monde extérieur et la salle de classe s'effacent de la conscience des amants submergés par l'extase. Mais il appartient à l'essence de l'amour d'être animé de deux formes de désir dès lors que l'interpossession vient à faire défaut selon ses deux modalités. Que si l'amant ne s'estime pas aimé d'une affection égale à la sienne, s'allume en lui le désir de l'étreinte par le sentiment. Si maintenant l'amour est partagé, il aspire à se réaliser également dans la visibilité du monde, car on demande d'un amour qui illumine le cœur qu'il aille également illuminer le monde. Mais dans ce cas, le risque est grand que la proximité extramondaine s'inverse en éloignement dans le monde. On fit reproche à Nûrî d'avoir dit : « J'aime passionnément (*anâ 'âshiq*) Dieu et Dieu m'aime passionnément ». Il répondit : « J'ai entendu Dieu dire : « Il les aime et ils L'aiment » (*Coran* 5 : 59). Le *'ishq* n'est pas davantage que l'amour (*maḥabbat*), mais alors que le *'âshiq* est tenu à distance (ou : est sous le coup d'un interdit), le *muḥibb* jouit de celui qu'il aime »^{75}. Tant que Majnoun n'est pas assuré de l'amour de Laylâ (et ce quasiment jusqu'à la

fin du récit), son désir est double, tandis que celui de Laylâ est simple. Elle ne voit toujours et partout, sauf lors de leur ultime rencontre, que simple obstacle extérieur : l'interdiction paternelle, puis son mariage. En quoi elle se trompe, car toute extériorité est obstacle.

C'est en effet le leitmotiv du roman que rien ne dure sous le soleil. Le monde est frappé au coin de l'éphémère et la vie n'est qu'un conte, un éclair dans la nuit, une illusion. Il en résulte que le désir est par nature contrarié par le destin. N'est-ce pas laisser soupçonner que l'amour de Majnoun et de Laylâ exemplifie, en dépit de son unicité, une réalité universelle ? Certes, même ici des motifs qui relèvent de la psychologie peuvent être allégués. Le jeune Qays prend conscience du caractère incertain de tout ce qui advient dans le monde en considérant la beauté miraculeuse de l'aimée et la convoitise qu'elle suscite déjà alentour. Il était donc prévisible que, la voyant, Ibn Salâm s'en éprendrait et demanderait sa main^[76]. Toutefois, ces impulsions relèvent de la contingence (celui-ci plutôt que celui-là). C'est la structure générale de l'être qui imprime aux relations le caractère de l'impermanence.

Est-ce à dire que l'intériorité est préservée de tout fléchissement ? L'expérience le démentirait. En première approximation, je crois l'idée de Nizâmî voisine : elle invite à conclure que toute variation affective dépend d'influences extérieures. Et c'est précisément parce qu'il s'est définitivement fermé à de telles influences que Qays met sa passion à l'abri de toute intrusion, lors même qu'elle occupe tout l'espace que l'extériorité revendiquait comme sien : en effet, la carapace de la monade craque et révèle l'à vif de son âme, ouverture qui permet d'affectiver tout l'être, autrement dit, de modifier en intensités laylifées les relations extensives sociales et naturelles. Par cela que son ensauvagement est proprement démondanéisation et que sa folie affiche l'identification de la pure immanence à l'amour pur, la souplesse et la fluidité de sa vie affective se trouvent disqualifiées au profit d'une fidélité sans faille parmi les choses périssables. C'est cette rigidité que Majnoun appelle fatalité. L'ouverture ne laisse rien pénétrer. En réalité, le mot ne convient que pour la manifestation du sentiment. Le mouvement est plutôt d'expansion.

En revanche, c'est la fixation de l'identité sociale qui se trouve annulée. Que le jeune Qays attire l'opprobre sur la famille de Laylâ, qu'il se perde lui-même en la perdant, qu'en lui se dissolve la distinction du bien et

du mal ou que l'impression le hante qu'il a été comme effacé du livre de la vie, qu'il finisse par préférer la compagnie des bêtes (c'est son devenir animal), qu'il semble un démon en forme humaine, tout cela traduit la liquéfaction de son identité sociale qui passe entièrement dans le regard multiplié d'autrui : allant de l'oubli pur et simple à la permutation du nom : de Qays à Majnoun. « Qui n'a pas de nom replonge à l'abîme », dit Pierre Jean Jouve.

Mais qu'en est-il lorsque la fatalité alléguée se retourne sur elle-même dans le mouvement d'appropriation de l'affect ? La passion amoureuse s'apparaîtra comme inaltérable, inentamable, et donc perpétuelle. C'est pourquoi, en deuxième approximation, le lecteur apprend de Nizâmî que le temps passe, tandis que la véritable passion amoureuse persiste. La vie de ce monde n'est, pour la plus grande part, qu'une succession d'illusions et de déceptions. Mais la véritable passion amoureuse est réelle, si bien que les flammes qui la consomment brûlent à jamais, sans commencement ni fin. Soudain, une créature, l'amour humain, est élevé à un rang supranaturel, voire divin, si bien qu'il maintient dans l'orbe de l'être la chose évanescence et la plus chère. Déjà libéré du monde, il revêt une condition métaphysique. Nûrî se trompait donc en tenant la passion pour un état transitoire. Il eût été mieux inspiré de définir en ces termes l'aspiration amoureuse et nostalgique dénommée *shawq*, appelée à disparaître aussitôt qu'on atteint l'aimé^{77}.

Il est à remarquer que cet état n'exige pas la réciprocité (à moins que la poésie de l'amant ne soit elle-même réponse de l'aimée^{78}). S'il rappelle la sentence rilkéenne : « Un tel amour n'a pas besoin de réponse. Il est à la fois le cri qui appelle et la réponse ; il s'exauce lui-même »^{79}, c'est pour déboucher dans l'interprétation qui suit : « Etre aimé signifie se consumer. Aimer, c'est briller comme une flamme, d'une huile inépuisable. Etre aimé, c'est périr ; aimer c'est durer »^{80}. Majnoun ne distingue pas se consumer et briller car le combustible ne lui paraît pas devoir faire défaut. De fait, le combustible relève du divin. Majnoun s'est en quelque sorte quintessencié ou plutôt resubstantié par une sorte de réduction phénoménologique à l'être pur qui s'avère être passion amoureuse :

« De mon être l'amour est l'essence,
Il est ce feu dont je suis le brandon »^{81}.

Songons que pour Rûmî, l'amour, océan sans bornes, est sans origine^{82}.

Dans le cas de Majnoun comme chez maint spirituel, cette réduction emprunte la forme de l'ascèse, jeûnes et macérations (privation des plaisirs que procure le monde) au profit de la purification^{83}, voire renoncement aux grâces (privation des joies que procureraient Laylâ et Dieu). Que dans cet ordre le topos corresponde à la pensée intime du poète persan, le lecteur s'en avise qui étend son enquête jusque dans l'essai qui fait partie de la Pentalogie Nizâmîenne, à savoir *Makhzan ul-asrâr*. Y domine l'appel adressé à l'homme (qui est poussière) de renoncer, moyennant les austérités, au monde, lequel, éphémère, ne mérite que mépris : « Puisque nous devons retourner à la poussière, pourquoi passer au-dessus de cette terre ? Ne piétine personne parce que le destin a piétiné plus d'un comme toi. Nul n'a vécu en ce monde à jamais, nul n'a détenu ce décret de la vie éternelle. Ne marche pas sur cette épine, lève-toi, protège-toi contre elle. Ce séjour impermanent qui est le tien est un lieu de peur ; pourquoi rester en un tel endroit ? Ce monde est transitoire, ne le considère pas éternel »^{84}. Rien qui ne consonne avec le roman courtois, mais aussi rien qui coïncide avec les formes supérieures de la mystique de la passion amoureuse ou de l'identité. Pour confirmer ces banalités que reproduisent tous les traités de spiritualité, Nizâmî confie à la religion le soin d'assurer le salut : « La nature n'a pas les moyens de t'amener au salut. Dans la cage de l'oiseau, il n'y a que peu de vie (...). Se détourner des désirs est la souveraineté, y renoncer totalement est le pouvoir prophétique (...). Fuis pour ton salut vers le sanctuaire de la religion, afin d'être libéré de soucis au jour de la résurrection »^{85}. Ailleurs, il invite son lecteur à recevoir en son âme les lois religieuses^{86}.

Certes Majnoun fait montre de fanatisme dans l'abandon du monde qui dépasse les injonctions somme toute mesurées du *Makhzan ul-asrâr*. Il y a comme un degré juste au-dessus du renoncement aux valeurs du monde (*zuhd fî l-dunyâ*), et qui est la sortie de la civilité et l'entrée dans un anachorétisme sauvage^{87} dont l'Islam n'offre pas beaucoup d'exemples. Mais cette supériorité d'un degré ne change rien quant à l'essentiel, à savoir que le roman demeure fidèle à la ligne de l'ascèse. Les illustrateurs l'ont bien vu qui ont représenté le personnage en fakir, demeurant néanmoins en deçà du texte qui le décrit, lors de la visite que lui fait l'amateur de poésie

Sallâm, nu de la tête aux pieds, en conformité avec le paradigme du renonçant absolu de type indien^{88}.

Un autre argument permet de retenir le substrat intellectuel du roman dans la littérature ascétique, et par là dans le registre des grandeurs moyennes : manquent au roman les percutantes sentences d'identification qui ont assuré la transition vers la reprise en mystique du thème majnounien. La remémoration constante de Laylâ n'atteint pas la conscience d'extinction, elle figure seulement l'expulsion de ce qui n'est pas elle, voire de l'égo de Majnoun, en faveur de l'appréhension de l'aimée, ce que produit exactement l'exercice spirituel du *dhikr* : l'avènement de la passion qui a investi la maison l'a expulsé de son site. Il n'y existe plus. Seule y réside l'aimée, ce pour quoi il peut dire que sa vie est mesurée par elle^{89}. C'est qu'il a déjà prononcé la sentence d'identification :

« Je suis toi, un seul cœur pour deux personnes »^{90}.

On voit pourtant qu'on ne saurait réduire la folie de Majnoun à un exercice d'ascèse quand il est expression de la passion. Quand bien même celle-là est théorétiquement fondée sans rapport à celle-ci (puisque le monde perd comme tel toute valeur), elle lui doit d'être son effet. On ne se trompe sans doute pas en tenant qu'il est dans l'intention de Niẓâmî d'analoguer l'ascèse de Majnoun à celle des spirituels. Mais on est en droit de douter que son personnage voie en son aimée Dieu lui-même ou un simple moyen dont il se sert pour atteindre à Dieu, thèmes traités ostensiblement par Jâmî.

S'il y a une mystique au sens supérieur, chez Niẓâmî, elle me paraît devoir être repérée dans la signification transcendante de cette réalité que met en évidence la réduction phénoménologico-ascétique. Niẓâmî a choisi le langage onirique pour la suggérer. Le premier rêve a notre héros pour auteur.

Après avoir reconnu que les planètes demeuraient sourdes à son appel pour la bonne raison qu'elles ne sont pas animées, et partagent avec lui la condition de sujets, Majnoun se tourne vers le Créateur, Celui à qui tout est soumis. Redevable à Dieu pour la vie, il lui devra de précipiter l'heure du trépas. La prière prend une tournure inattendue : « Ce soir, je me tiens

devant toi certes comme quelqu'un qui vit et respire, mais aussi comme celui dont l'âme même est morte. Seule ta miséricorde peut me sauver maintenant ; seule ta grâce peut m'épargner la damnation éternelle ; ta compassion seule pourrait inverser mes ténèbres en lumière et ma nuit en jour ». Le cœur serein, Majnoun s'endort et fait le rêve suivant : Devant lui, un arbre surgit soudain de la terre. Il le vit croître à grande vitesse jusqu'à ce qu'il le surplombât. Le suivant du regard alors qu'il montait jusqu'aux cieux, il remarqua un oiseau perché sur une des branches les plus élevées. Quelque chose scintillait dans le bec de l'oiseau qui prit son vol et plana au-dessus de Majnoun avant de laisser choir l'objet scintillant. C'était un bijou et il tomba directement sur la tête de Majnoun. Il demeura là, pareil au brillant joyau d'un diadème (*tâj*)^{91}. Majnoun se réveille transporté de joie.

Le cadre du rêve indique assez que le souci de Majnoun est avant tout religieux, savoir si, en dépit de son idée fixe qui lui a fait demander, lors du pèlerinage à la Mecque, de persister dans sa passion^{92} (comme Shiblî dans sa folie^{93}), Dieu le préservera de la damnation. Notons que même ici il ne réclame pas la grâce d'échapper à l'impitoyable règne sur lui de la Passion ou même d'obtenir l'aimée, projet que les planètes se sont montrées incapables de favoriser. Il reste à s'interroger sur le sens de cette damnation éternelle. Elle porte la marque tangible de la réprobation divine. Davantage, elle signifie que même dans l'au-delà, les amants seront séparés. De là l'appel à la compassion qui pourrait inverser les ténèbres en lumière et la nuit en jour. Que Laylâ cesse pour lui d'être nuit obscure pour se changer en éclat visible. Que sa nuit soit enfin celle, évoquée par Rûmî, « qui est dans la confiance de Dieu »^{94}.

Le rêve prend son départ à la fois dans cette demande et dans l'image d'une âme défunte. C'est en effet de l'âme elle-même que surgit l'arbre qui s'élève brusquement. D'emblée un signe de vie, inflation qui dément l'âme rabougrie. Mais quoi de l'âme ou dans l'âme a pu germer ? Le contexte oblige à privilégier en priorité le regard tourné vers les hauteurs, regard déçu par les planètes, prière qui semble atteindre son destinataire divin. Le Livre saint compare la proclamation de la bonne parole de l'unicité de Dieu à un bel arbre dont la racine est ferme tandis que sa ramure est dans le ciel (*Coran* 14 : 24). La métaphore se change en image visible lors de l'ascension mystique de Bistâmî qui, doté d'ailes, s'élève de station en station jusqu'à « l'arbre de l'unicité » (*aḥadiyyat*)^{95}.

L'arbre se présente comme un puissant symbole d'union : il réunit la terre et le ciel (*axis mundi*), les deux sexes à titre d'équivalent du Mercure en alchimie^{96}, l'arbre pouvant même être dédoublé en plante porteuse de fruits solaires et plante porteuse de fruits lunaires^{97}. Il signifie donc l'intégration et la totalisation. Celui que décrit l'alchimiste Abû al-Qâsim Muhammad porte même quatre couleurs, symbole de complétude^{98}. Celui qu'imagine Ibn 'Arabî s'entoure de quatre oiseaux^{99}.

Une précision s'impose : l'arbre symbolise la vie et s'il renvoie plus précisément à l'âme (ou l'Anthropos^{100}), il allégorise un processus. Jung précise : il représente « le Soi comme phénomène de croissance »^{101}. La célérité avec laquelle celui de Majnoun se dresse marque un accomplissement qui ne se présente pas comme effectif, et se contente de s'annoncer dans le rêve oraculaire. Il faut donc convenir que le simple arbre ne saurait symboliser l'achèvement de l'opus. Pour qu'il le fasse, il lui faut adjoindre une autre figure archétypale : ses branches pourraient par exemple se nouer comme un androgyne, ou virer en disque solaire. Or parmi les compléments essentiels qui permettent de marquer, comme fait ou projet, la totalisation, on rencontre le motif de l'oiseau. Jung écrit : « L'arbre avec l'oiseau représente l'œuvre et son accomplissement »^{102}. Telle me paraît la clef psychologique du rêve de Majnoun. Couronné par la phase de l'esprit, l'opus se réfléchit dans une conscience élargie et immortelle. L'Islam confirmerait à sa manière l'intuition alchimique par cela que le *Coran* (17 : 13) compare le sort et l'œuvre de chaque homme à un oiseau. Par le contact du haut et du bas, la vie est communiquée à l'âme. Renaissance qui est investiture, car la couronne symbolise aussi l'accomplissement^{103}. Le joyau qui se détache de l'oiseau figure la pierre philosophale, la propre âme de Majnoun en tant que portée à incandescence, autrement dit, brillante de l'éclat même du désir essentiel.

Voici Majnoun roi et, comme le révélait un rêve déjà mentionné, pardonné par Dieu et devenu *post-mortem* la référence des amants^{104}. Junayd avait dit : « Toute confrérie (*qawm*) a son diadème (*tâj*) ». La traduction de *hujjat* par imâm pourrait ici s'appuyer sur le fait que le joyau rappelle un trait de l'ésotérisme shi'ite qui qualifie de *scintillante* la lumière prémondaine de 'Alî^{105}.

La détresse abandonne Majnoun dont l'existence reçoit du rêve confirmation. Toutefois, pour ne plier plus sous le joug impérial de la

démence qui sacrifie le sens transcendant après avoir immolé le pôle mondain, l'élan intentionnel de l'amour reste indéterminé. Autrement dit, rien ne semble être dit des retrouvailles avec l'aimée. Le rêve est tel et le quotidien demeure livré à l'ascèse, mais désormais la continence est comparable au jeûne qui, selon Mullâ Şadrâ, est « paradis de feu »^{106}.

Un retour à l'immanence de l'amour pur paraît être suggéré par l'ultime séquence du rêve. Au mouvement d'ascension fait pendant la descente du joyau. Que si ce joyau typifie Laylâ, Majnoun sera condamné à célébrer des noces avec sa seule anima (puisque le joyau est le produit de l'âme), ou, en termes nizâmiens, entre l'âme et l'intellect^{107}. Que s'il ne la typifie pourtant guère, il peut espérer étreindre la personne réelle, ce que le deuxième rêve entend révéler.

En première analyse, Majnoun, uni à Laylâ dans la mort, semble également l'obtenir dans l'au-delà selon le rêve de Ziyâd^{108}, une sorte de double du fou qui s'interrogeait sur le destin posthume des âmes jumelées, à savoir si elles sont confinées dans les ténèbres de la tombe ou ont trouvé place dans le Paradis. Le Majnoun du *Diwân* arabe n'osait entrevoir l'existence paradisiaque tout en soutenant vigoureusement la pérennité de l'amour. Sa position est donc mitigée, et non moins originale. La résonance platonicienne des vers suivants n'a pas échappé à Ibn Dâwûd^{109} qui les cite en compagnie du mythe d'Aristophane dans le *Banquet* :

« Mon esprit s'est attaché au sien avant que nous fussions créés
Et après que nous devinrent fœtus et au berceau.
Il [l'amour] vécut comme nous vécûmes et crût
Et même à notre mort il ne sera brisé.
Il persistera dans sa condition et nous accompagnera
Dans la ténèbre de la tombe et du linceul » (D, p. 114-115).

La réponse du poète persan annonce le vers connu de Ḥâfîz : « Jamais ne goûtera la mort, celui dont le cœur fut vivant par l'amour ». En cette heureuse issue, l'analogie avec la voie ascétique peut se poursuivre jusqu'à sa conclusion : au renonçant aussi, celui qui a su traverser avec succès les épreuves et endurer sans faillir le moratoire imposé au désir, il sera donné d'atteindre le port de la permanence et de la jouissance, par une sorte de compensation méritée. Et si le renoncement est doublé de passion ou se

fonde sur elle, c'est Dieu même et non un simple lieu de béatitude qui sera rejoint. Mais ce n'est toujours qu'une analogie, car même ici rien n'identifie Laylâ à Dieu. L'idée est ailleurs : dans la conquête du sens de l'être comme passion. Le monarque du *'ishq* est affranchi de la matière et de ses concupiscences. On a vu que le *'ishq* est l'essence de son être. Majnoun a conjuré l'errance causée par le désir d'une femme et a transcendé les sentiments honteux qui faisaient de lui un serf du *'ishq*. La consommation de son âme charnelle l'anéantit si peu qu'elle ne fait que le reconduire à la substance vive de l'être. Mîr Taqî a imaginé pour deux amants qu'on retire enlacés du fleuve où ils se sont noyés qu'à cette occasion la vérité qui les animait est libérée :

« Tous deux avaient péri, mais leur amour vivait »^{110}.

De quoi rappeler, par delà la thèse avicennienne (dans sa *Risâlat fi-l-'ishq*) génialement reprise par Suhrawardî et Mullâ Şadrâ qui lui confère la plus grande extension, de la présence de l'éros en la nature entière et de l'ascension érotique vers ce qui est digne d'amour, la théorie Hallâjienne du *'ishq* comme attribut incréé de Dieu et cause de la création^{111}. De Mîr Taqî également ces vers de tonalité Hallâjienne qu'il récite avant de faire mention de Majnoun :

« Ne va pas demander ce qu'est vraiment l'Amour !
S'il est pour toi le Vrai, c'est que l'Amour est Dieu.

Seul existe l'Amour, il n'est rien hormis lui.
Sans l'Amour dirais-tu que quelque chose fût ? »^{112}.

Et de fait, le *'ishq* auquel atteint Majnoun a pris le caractère de la pérennité divine, car il ne diminue guère, et n'est pas illusoire. Ḥâfîz disait : « La couleur de la passion existait alors que les deux mondes étaient absents »^{113}. Dieu n'est le *primum desideratum* que dans un deuxième moment, car il lui appartient d'être le premier désirant. C'est d'être désir et de se désirer qu'il suscite tous les désirs.

Il s'ensuit qu'en deuxième analyse le contenu du rêve doit être rabattu sur l'expérience de l'éros substantiel, ce *'ishq* éternel que le poète distingue

du stérile et éphémère jeu des passions juvéniles. Ce contenu relève nécessairement du désir quand bien même il se voudrait une simple révélation. Le couple réuni allégorise une parousie de l'être comme flamboiement du désir et appel à imitation. Certes le Majnoun du *Diwân* arabe pouvait être requis pour confirmer la survie du feu passionnel (*nâr al-hawâ*) au pourrissement des corps, mais c'était pour perpétuer dans la tombe le tribut de sang lacrymal versé de son vivant :

« Si après leur mort on demandait aux gens de l'amour :
“Avez-vous été soulagés, depuis votre trépas, de vos afflictions ?”
Le sincère d'entre eux répondrait : “S'il est vrai que mon corps
S'est dissout, le feu de la passion est enflammé dans le cœur.
Les larmes des yeux du corps se sont taries quand ils pleurèrent,
Mais avec des larmes les yeux de l'âme se déversent !” » (D, p. 49).

L'épisode du rêve de Ziyâd tire d'ailleurs son efficace de l'exemplarité de Majnoun dont l'intronisation comme seigneur dans le royaume de la passion amoureuse invite à un vasselage d'un type particulier, par mimétisme. Rûzbehân, autre contemporain exact de Nizâmî, note que Majnoun devient le miroir de Dieu, si bien que toute personne qui le contemple se trouve plongée par Dieu dans l'amour^{114}.

Considérons le rêve en détail : « Quant la nuit déchira la poche de son musc afin de le verser sur la robe du jour, un ange vint montrer à Ziyâd en son sommeil un splendide parterre illuminant le monde ; son étendue, grâce à la hauteur de ses arbres, était gaie tout autant que le cœur des heureux ; toute fleur épanouie paraissait un jardin ; tout pétale de rose était comme un flambeau. Un pavillon céleste en émaux de couleur comme si^{115} un œil clairvoyant était dans chaque herbage ; l'émeraude n'était pas plus verte que lui, et quant à sa splendeur, elle était sans limite. Les roses épanouies présentaient une coupe, et le rossignol ivre entonnait sa chanson ; quand les musiciens maniaient leur archet, les ramiers répondaient par leurs roucoulements ».

La mention de l'ange vise à attester la pertinence oraculaire du rêve et entend garantir qu'il ne sort pas de la fabrique de quelque démon qui entreprend une fallacieuse apologie de la passion amoureuse^{116}. Il est possible d'ajouter une troisième raison, que l'auteur ne pouvait sans doute

pas avoir en vue : comme selon l'oniromancie arabe la vision d'un ange est de bonne augure^{117}, elle laisse prévoir pour Ziyâd un accomplissement personnel à l'image de l'apothéose de son ami.

Deuxième trait : luminosité et irradiation. Voici la part obscure de l'expérience amoureuse dépassée. Absence et séparation se servaient de la métaphore de la nuit. Mais n'en serait-il pas de même de l'union, comme on le voit chez Novalis et Schelling ? De fait, il n'est de clairière que par la distance. Or le poème insistera sur l'identité des amants. Laisse-t-il place à une dualité au sein même de l'identité ? On peut être de cet avis. A moins qu'il ne faille plutôt remonter à la source de l'extrême clarté en deçà même de la rencontre amoureuse et qui est sa condition de possibilité, le '*ishq* qui est feu. Or nous savons que ce ne sont pas les amants qui boutent le feu. Il leur revient seulement de l'alimenter, lui étant ce que sont les attributs par rapport à l'essence. C'est pourquoi ils n'acquerront l'immortalité que pour avoir été embrasés. Autrement dit, si l'être est '*ishq*, seuls existent et surexistent les amants. L'errance de l'un et le confinement de l'autre apparaissent alors comme les deux formes, visible et invisible, d'une même déterritorialisation qui s'exprime désormais dans une troisième forme, extrêmement épurée : l'extraposition au Paradis, autrement dit une déterritorialisation qui se présente sous l'aspect d'une territorialité absolue, métaphore de la participation à la substance du '*ishq*.

On remarque que la lumière se répand sur le monde (au singulier) et guère seulement sur l'espace édénique (le monde supérieur). La preuve : cette même lumière envahit le rêve de Ziyâd. C'est la révélation qui descend en lui, ce n'est pas lui qui introduit dans le Paradis l'œil visionnaire. Quand bien même imperceptible pour beaucoup, le rayonnement se diffuse partout.

Quant à la dominante verte, elle connote certes la vie permanente, mais aussi une détermination spécifique de la lumière spirituelle comme état car, selon Najm al-dîn Kubrâ, l'exact contemporain de Nizâmî, l'éclosion smaragdine correspond à la vitalité du cœur où se recueillent toutes les significations et se résolvent les dissonances^{118}. De là procède, dans le poème, l'harmonie entre le chant de la nature (rossignols et ramiers) et le jeu des musiciens.

Le poème poursuit : « A l'ombre des rosiers, brillant comme soleil, un trône se trouvait posé au bord de l'onde ; ce trône était orné de tapis de

brocart qui étaient aussi beaux que ceux du Paradis. Là deux anges bénis de Dieu, dans leur beauté siégeaient sur ce trône de liesse. Tous deux resplendissaient des pieds jusqu'à la tête, pompeusement parés, comme houri dans sa robe. En présence du frais printemps, la coupe en main, chacun d'eux racontait à l'autre son histoire ; tantôt mettant leurs lèvres à celle de la coupe, et tantôt unissant pour un baiser leurs lèvres ; de temps en temps tous deux échangeaient des paroles ou bien ils s'endormaient au gré de leur désir ».

L'angéломétamorphose^{119} des amants qui ont brûlé leur vieille tunique est la gloire de la volupté pure qui circule dans les hauts lieux. La nature de leur transfiguration atteste qu'ils sont devenus de part en part lumière. Or, translucides, ils ne laissent voir que le feu.

Il est remarquable que sur le trône ne siège pas seulement Majnoun. C'est le couple comme tel qui règne. Ce qui était désir aveugle dans le sensible advient comme étreinte clairvoyante dans le supra-sensible. Majnoun fut deux (l'amant et l'image de l'aimée) qui pensa l'union moyennant la sentence d'identification tout de même que Majnoun et Laylâ sont aujourd'hui un tout en restant deux. Unité et dualité se compénètrent dans l'expérience du baiser qui n'est pas unique. La surexistence édénique comble absolument, et cela apparaît avec d'autant plus d'évidence si on se rappelle quel souhait modeste Awhadi imaginera à Majnoun :

« Il ne me reste qu'un désir : baiser la main de cette amie,
Le jour qu'au son de la trompette du sépulcre je sortirai »^{120}.

Pas moins que le baiser l'ivresse semblait interdite aux amants tant qu'ils suivaient le cours du monde sublunaire. Or voici que par-delà le clivage du licite et de l'illicite, le vin est répandu à profusion dans le Paradis de l'Islam (comme Majnoun le devine, le vin de l'amour ne peut être goûté qu'au Paradis). Des fleuves de vin irriguent le Jardin (*Coran* 47 : 15) et dans les coupes circule le breuvage convoité (*Coran* 83 : 25-26). Métaphore de l'extase, l'ébriété couvre l'expérience de la subjugation et de la perte de conscience sous l'effet de la jonction, ou même simplement de la passion. Boire de la coupe de l'amour divin au point de s'enivrer, devient une formule très tôt banale. On la trouve déjà sous la plume de Yaḥyâ al-Râzî, objet de l'acerbe raillerie de Bistâmî pour s'être trop vite altéré^{121}.

Certains font suivre l'ivresse par la sobriété, degré supérieur^{122}. D'autres les identifient^{123}. Chez Ahmad Ghazâlî, la sobriété peut passer pour une forme supérieure de *'ishq*, puisque ce dernier se dissimule dès lors que l'amant est dans la perfection de l'amour^{124}. Il semble qu'ici prévale l'idée d'une extase dialogante qui suit trois phases : coupe, baiser, paroles. Celles-ci reconduisent les amants à leurs ipsités respectives puisqu'elles rapportent l'histoire de chacun, c'est-à-dire au monde de la séparation. Mais comme sous cette entité fallacieuse se déploie l'être comme *'ishq*, l'immanence de chacun à son propre état (passion révélée et passion dissimulée) se réfléchit dans l'unique expérience de la passion, unicité dont le caractère ineffable restitue les amants à l'ivresse, et derechef à l'étreinte. Il est fait mention d'un sommeil qui rythme l'existence nouvelle. Serait-ce, comme le baiser ou l'ivresse, une métaphore euphémisante du commerce charnel ? Il n'est pas improbable que souvent l'idéalisation de la Dame recouvre un effroi devant la sexualité féminine. Le rêve semble ici hésiter entre deux positions : celle de l'épreuve, dans la version aussi bien provençale que *'udhrite* de l'amour courtois, qui autorise une visite de l'amoureux dans l'alcôve de l'aimée à condition de ne pas passer à l'acte^{125} ; et celle de la traduction physique de l'inclination. C'est tout le jeu de la censure, tournée en bienséance, que de suggérer l'accomplissement total et l'apaisement après qu'on a longtemps enduré l'antagonisme des pulsions. C'est le destin du rêveur, Ziyâd, que de ne pouvoir se représenter la possession de l'aimée qu'en dehors de lui-même, dans le médium fantasmé du couple paradisiaque. Dans l'étreinte elle-même règne la nuit, mais la vision de l'étreinte exige la distance, et donc la pleine lumière. Les ténèbres sont bannies du Paradis onirique pour la bonne raison qu'il reste offert à des yeux qui ne cillent point. Ici la question se pose : qu'est-ce que le Paradis ? Il ne consiste pas dans la contemplation de Dieu, à moins que les amants puissent passer l'un pour l'autre pour Dieu, mais alors lequel ? Le Dieu véritable exige une translation du reflet à l'original. Ce n'est plus le lieu d'adorer l'Un sous la figure de l'aimée. Que si l'on y persiste, il y a crainte que les amants sombrent dans l'idolâtrie. A moins qu'ils aient obtenu licence de ne pas s'adonner aux plaisirs sensuels consentis aux élus afin qu'ils puissent se consacrer l'un à l'autre. On se souvient que Laylâ était le paradis de Majnoun. Emily Brontë nous a laissé les vers suivants :

« Je voudrais que dans l'éternité
Me soit donné pour paradis
Mon aimé – et rien d'autre ».

Le poème fait ici intervenir un personnage inattendu : « Et debout, un vieillard, tout à ses dévotions, avait posé la tête au sommet de leur trône ; à tout instant il remuait des pièces d'or et les répandait sur les têtes des amants. En secret, le bédouin qui contemplait ce rêve, posa ces questions à ce vieillard céleste : « Ces deux êtres si beaux qui tiennent une coupe, quels noms portent-ils donc au jardin des élus ? Dans le séjour du Paradis ils ont pris place ; mais d'où vient donc qu'ils ont obtenu ce haut rang ? » Aussitôt le vieillard éprouvé par le temps lui répondit, parlant en sa langue muette : « Ces amants qui sont deux ne font qu'un être unique ; c'est pour l'éternité qu'ils restent compagnons. L'un est maître absolu sur son cheval arabe ; l'autre par sa douceur est la lune des belles ; or Majnoun est le nom de celui qui est roi ; et celle qui est lune, on l'a nommée Laylâ. Ils ressemblaient à deux rubis encore intacts dans un coffret d'amour et de fidélité ; mais dans ce monde, ils n'ont pas connu le repos, ils n'y obtinrent pas l'objet de leurs désirs. Ils ne subiront plus, ici, d'autre souffrance que de rester ainsi réunis pour toujours. Ceux qui n'ont pas mangé les fruits de ce bas-monde, c'est ainsi qu'en ce monde, ils redressent la tête. Celui qui sur la terre est la proie du chagrin, telle est la joie qu'il doit trouver dans l'au-delà »^{126}.

Le vieillard intervient comme révélateur de l'identité des amants transfigurés. La question montre déjà que Ziyâd ne les a pas reconnus tant leur transformation fut grande et leur union paradisiaque extraordinaire. Il ne lui est pas permis de les interroger car rien ne peut ni ne doit distraire les amants de leur adhérence à la substance de la passion. Le sage chenu (une sorte de double du poète) qui leur rend un hommage appuyé le fera donc à leur place. Rien ne dénote pourtant une divinisation des deux personnages car les gestes sont de ceux qui honorent les rois ou les mariés de haute condition.

Puis la morale du rêve : le Paradis induit la permutation des conditions terrestres et l'accomplissement des désirs^{127}. Pour cela une condition : l'ascèse qui est fidélité dans l'univers de la séparation. « Deux rubis encore intacts dans un coffret d'amour et de fidélité »... Nous savons

que tel n'est pas le cas pour Laylâ dans la légende arabe, sinon seulement peut-être eu égard à son sentiment inavoué. Or Niẓâmî innove et transmet à ses imitateurs l'idée de la résistance victorieuse de la jeune femme aux avances légitimes de son mari. Est écarté tout paradigme du rival heureux. Si les rites de Vénus n'ont pas été accomplis, la virginité des deux amants incorpore le sens de la fidélité et justifie leur union paradisiaque.

La question se pose du destin alloué à l'infortuné époux que Niẓâmî a fait non moins tragiquement amoureux de Laylâ qui n'éprouve qu'horreur pour ses empressements. Froideur et dédain étant son lot, Ibn Salâm, contraint à la continence en dépit de la proximité et du droit, voit sa situation se compliquer par rapport aux amants déjà unis par la passion, ou plutôt *en* elle qui relève de l'être et non du monde. Si leur liesse paradisiaque n'est qu'une projection leur permettant de contempler une réalité qui ne laisse pas d'être indécélable même à leurs yeux, alors c'est en l'époux pitoyable, adorateur transi et victime humiliée d'un *Noli me tangere* quotidien et sans complaisance^{128}, que l'ascèse est paradoxale : il est du monde tout en en n'étant pas ; il est uni tout en ne l'étant pas, c'est lui qui, comblé de feux, porte tout le poids de l'amour pur comme amour damné. Scelle cette damnation l'absence totale du personnage de la scène qui nous occupe. La Loi, révélée ou sociale, perd son emprise, elle qui, dans *Les Affinités électives* de Goethe réclamait implacablement son dû en dépit de la nature. N'avoir su ou voulu consommer le mariage ne donne aucun droit de compensation, bien au contraire. L'accidentel est implacablement éliminé au pays de l'essence. Rien d'étonnant à cela dans un Paradis de l'amour, et s'il est avéré que l'être est *'ishq*, ce dernier ne saurait être constitué par des préceptes socio-religieux et encore moins suscité par leur transgression (désigneraient-ils le simple code des gestes). Le fou, comme dit Jâmî après Rûmî^{129}, n'est pas justiciable de la Loi^{130}. L'amour courtois, en Occident, s'acclimate sur un tout autre terrain où l'essence ne se conçoit pas sans la donnée de l'appartenance à autrui. L'infidélité s'y conçoit à deux sens quoique pas selon la même valence. La Dame se dédie à deux hommes, mais à l'un, pour observer son devoir, si bien que l'amant ne saurait être affligé par les étreintes conjugales. Voici l'explication qu'en donne l'Anonyme d'Erfurt : « L'amour entre l'époux et l'épouse est comme une dette naturelle, tandis que l'amour entre deux amants est gratuit et naît d'une volonté libre. Ces deux amours n'ont rien de commun, et l'amour

conjugal en acquittant sa dette ne porte aucun préjudice à l'amour gratuit »^{131}.

Dans le roman persan, une forme d'amour a été avantagée par rapport à l'autre. Il revient au pucelage préservé de permettre à l'épouse de rompre tout lien dès lors que la Parque a coupé le fil. La Laylâ de la légende arabe se trouvait dans une situation plus délicate puisqu'elle devait livrer son corps à l'un tandis qu'elle se disait éprise de l'autre dans le secret, situation qui est comme une lointaine réminiscence de la dichotomie de l'amour divin et du devoir sexuel qu'aurait vécue Râbi'a sans affres, dans une légende qui la donne pour mariée. Il est raconté que chaque soir elle se parfumait à l'intention de son mari et se livrait à lui s'il avait désir d'elle. Son cœur, lui, appartenait à un Autre. Le poème suivant lui est attribué :

« J'ai fait de Toi celui qui m'entretient dans le cœur
Tandis que j'ai rendu licite (*abaḥtu*) mon corps à qui se veut
Mon hôte. Du compagnon mon corps se rend familier,
Mais l'aimé de mon cœur est mon familier dans l'intime »^{132}.

La situation est volontairement tragique chez Niẓâmî (et Jâmî). C'est que la Dame qui impose chasteté à tous prend le dessus sur les hommes et ne renonce au plaisir que pour se confirmer dans sa semi-divinité d'être universellement adulé qui propose une féminité qui n'est plus l'objet d'une appétence grossière, mais d'un amour sublimé dans les hauts régions où prennent naissance et agissent les anges^{133}. Son amour pur subvertit l'ordre social en cet empire absolu qu'elle exerce sur son seigneur (j'entends son mari, le baal...). Mais c'est à se demander si l'amour pur hyperbolique du mari, en sa passivité, ne l'est pas davantage qui se complaît dans le renversement sans faire retentir, à l'inverse de Majnoun, toute la nature de ses plaintes. Quoique la condition lui soit imposée, sa passivité ne plaide-t-elle pas contre le droit et les convenances ? Bien que Laylâ puisse admettre, avec Suzette Gontard, que l'amour suprême ne trouve pas son accomplissement sur terre, elle ne va pas jusqu'à reculer devant la mort au motif qu'elle aurait des devoirs à remplir en ce monde^{134}. C'est qu'elle a réussi à être libre de toute maternité.

Au portrait d'un Majnoun révolté que nous propose Rûmî^{135}, un contrepoids est suggéré d'un rebelle qui s'agite dans la résignation et se

parfait dans l'extinction. Il est symptomatique du malaise que fait naître le cas d'un époux frappé de passivité, que Hâtefi^{136}, le neveu de Jâmî, modifie la donne en faisant Ibn Salâm répudier mâlement la beauté rétive.

Deux issues sont entrevues, paradisiaque et infernale. La damnation de l'usurpateur se signale comme un paradis inversé. C'est que Laylâ est paradis. Un vieillard qui servait de messenger entre Majnoun et Laylâ décrit son habitat avec des traits et des couleurs empruntés au lieu céleste et sa belle occupante est comparée à une houri. On se rappelle le vers de Rûmî :

« Partout où un Joseph, beau comme la lune, se trouve,
C'est le Paradis, quand bien même ce serait le fond d'un puits »^{137}.

Mais n'est-ce pas à condition d'être jeté avec Joseph dans la fosse ? C'est ce même Paradis qui tantalise lorsqu'il ne désaltère pas. Pire encore, Laylâ est une lune aux yeux de son époux ; en revanche ce dernier lui paraît un dragon ravisseur^{138}. A l'égal d'Iblîs, le grand damné d'amour selon Hallâj qui se réjouissait assez d'être regardé par Dieu lors même qu'il serait honni, il trouvait une sorte de sombre contentement dans la seule donation dont sa femme le gratifiait : peine de cœur.

S'avise-t-on assez que des trois amoureux, c'est Ibn Salâm qui le premier est conduit sans esquivé possible dans la fosse ? Ravagé par d'inquiétantes et pathogènes consolations, miné par sa mélancolie de tiers exclu^{139}, acculé au désespoir, il n'a éprouvé de la passion que le versant dolent, non celui de la joie. Il reste à l'entrecroisement de la possession et de la béatitude sans vivre pleinement l'une ou l'autre. Certes, il entre en jouissance de son ipséité lors même qu'il souffre puisqu'il se reçoit alors de la haine de l'aimée. De l'être qui est *'ishq* il fait l'expérience à ceci près que la permutation tourne encore plus en sa défaveur puisqu'il ne lui est plus donné de se repaître de la beauté de l'intouchable. C'est que l'amour continent se décline suivant deux modalités, hyperbolique et simple : amour pur damné et amour pur partagé. Tous deux procèdent du *'ishq* et vivent de chasteté. Mais d'être pur, le second le doit à la séparation qui est un fait du monde tandis que, de ne l'être pas moins, le premier le doit à la non-réciprocité qui n'est pas un fait du monde, mais bien de la vie du *'ishq* dans ses attributs. A cet égard, la scène paradisiaque sert à discriminer ces deux modalités, car tant que le Majnoun de Nizâmî était en vie, il n'avait nulle

assurance de réciprocité et de fidélité, à l'instar d'ailleurs de son modèle arabe. Le rêve vaut élucidation. Sitôt les paramètres du monde suspendus (ce que le rêve produit aussi bien que l'élévation à la condition béatifique), la vérité des amants se traduit en vérité de la jonction, tandis le damné d'amour s'éclipse à tout jamais comme s'il n'avait été qu'un simple opposant (au sens de Propp) dont le rôle s'achève et l'existence s'estompe dès lors qu'un terme est mis à l'action, lorsque le temps, dira-t-on avec le *Parsifal* de Wagner, se change en espace. « Étroit le monde, large l'esprit », dit Schiller^{140}.

Corporellement intacts par l'ascèse de la chasteté, les trépassés d'amour profitent de la magie transvaluatrice de la puissance onirique pour s'élever jusqu'à l'intemporel sol des retrouvailles. Seul le rêve comporte, par-delà tout mirage, une signification assimilable par l'imaginaire poétique et qui prononce sur le *'ishq* un verdict d'éternité. Françoise, personnage de Gabriel Marcel, juge : « Le désir se détruit lui-même et renaît de sa propre destruction pour se détruire encore, il est l'éternelle fièvre, l'éternelle angoisse. La lamentable et piètre tragédie, seule la mort le termine »^{141}. Il n'est pas vrai, selon Nizâmi, que ce spasme disparaisse avec la mise en bière ou que sa lame meurtrière emporte tout, car il fait le fond de l'être. Il a beau déposer l'individu autonome, il ne fait que reconduire l'humain, par les chemins de la constante ardeur, au vif absolu.

Ce vif absolu, le rêve nous le donne dans la guise d'une jonction. L'arbre unique du rêve de Majnoun se divise pour produire l'image de l'entrelacement des branches de l'essentiel désir, de l'arbre mercuriel ou lunisolaire de la tradition alchimique^{142}, ou de deux arbres, ceux qui obombrent l'unique tombe des deux amants.

La totalisation posthume qui fait le thème du poème final de *Majnoun et Laylâ* advient de ce côté-ci de l'existence dans l'autre grand roman de Nizâmî, *Khosrow et Chîrîn*. Bien que souvent la jeune femme y soit qualifiée de cyprès^{143}, et que le contraste des deux héros se typifie volontiers par le soleil et la lune^{144}, et parfois leur union^{145}, celle-ci s'exprime au mieux, compte tenu du caractère fougueux des personnages, par le mélange de l'eau et du feu. Dans la querelle de personnalités et le jeu léthal de la rivalité amoureuse, le croisement paraît désastreux. Chîrîn dit à Khosrow : « Au Paradis, le fruit se cache sous la branche, et je me suis trompée si je t'ai dit, un jour, qu'on en trouvait abondamment dans mon

jardin. Or moi, je suis une eau nommée « l'onde vitale » ; tu es un feu nommé « le feu de la jeunesse » ; je ne veux pas que l'onde et le feu se mélangent : des désordres fondraient sur le monde par eux ; donc, tant que je vivrai, mieux vaut pour moi ne point fréquenter celui qui a bien assez de moi »^{146}. Aussitôt que Chîrîn obtient du Roi la promesse de l'épouser l'accord de leurs êtres récupère, pour s'exprimer, la métaphore de l'impossible jonction : « Le juvénile feu de Khosrow se mêlait à l'onde de Chîrîn – telle l'onde vitale »^{147}. Or en alchimie, le mercure est de nature aqueuse et ignée en même temps, à l'instar de l'arbre^{148}.

Les différences entre deux romances, celle du couple de Najd et celle du couple d'Iran, sont coordonnées par un fait élémentaire : la présence ou l'absence du monde. En dépit de quelques velléités de conquête de l'aimée, résumées par la bataille que livre Nawfal à la tribu de Laylâ, Majnoun a vite fait son deuil, ce qui se traduit par son comportement contradictoire lors de la joute puisqu'il s'afflige des coups portés à l'ennemi (ou à l'opposant). Il n'est pour les amants de jonction que par le renoncement tant qu'ils se trouvent sous la domination du monde. Inversement, Khosrow et Chîrîn croient pouvoir changer le désastre amoureux en paradis dès cette vie-ci. La raison de cette divergence est d'abord à inscrire au bénéfice du paradigme religieux : par cela que Majnoun professe l'Islam quoi qu'il en ait, le salut peut lui venir par divine libéralité en dépit de ses manquements, ou grâce à eux s'ils ne l'ont détourné du monde qu'au profit d'une reconduction à l'essentiel désir. En revanche, Khosrow, comme il est noté, bien que contemporain de Mahomet et curieux d'évaluer ses prétentions ne se convertit pas en dépit d'une confirmation de sa dignité suprême. « Tout le corps de Parvîz fut agité de crainte comme un corps qui rôtit sur une flamme ardente ; mais comme son destin n'était pas de jouir de la béatitude, il n'eut point part à cet appel de Mahomet »^{149}. Léché déjà par la flamme infernale, Khosrow n'a d'autre recours que de tenter d'obtenir ici-bas le seul bonheur terrestre, effluve qui pour être évanescent n'en est pas moins tangible. Pour cela, sa condition seigneuriale n'est pas d'un mince secours et il ne se prive pas du recours de la puissance qui peut s'exercer dans le monde, encore qu'il ne puisse espérer ravir le cœur d'une Chîrîn que par les marques de sa propre dilection. C'est pour être simplement monarque mondain sans être Roi du *'ishq* comme Majnoun, que Khosrow doit négocier l'amour et parier sur les voies du monde autant que sur le feu qui

s'allume où il veut quand la braise couve partout. Les ruses et rebuffades du couple persan font penser à un cheminement dialectique qui élimine les obstacles ou les surmonte. Tout le paradoxe de la situation a été cerné par Chîrîn : « Entre l'amour et la royauté choisis donc ! Cette ardeur à laquelle il faut le souffle froid du pouvoir, c'est aisé d'y ajouter du cœur ; mais il faudrait un cœur capable de souffrir ! (...) L'amour avec l'orgueil ne s'accorde jamais »^{150}. L'équivalent se donne à lire dans d'autres textes de Niẓâmî : « On ne peut à la fois servir le monde et ses propres désirs ! »^{151}. Comment l'amour tolérerait-il de se soumettre aux conditions du visible ? C'est cette impossibilité dont le roman fait l'expérience, mais tangentiellement, comme en passant, puisque au faîte de l'amour, le roi ne trouve pas mieux que de se retirer dans le temple du feu (zoroastrien certes, mais pour nous : passionnel). Son fils s'empresse alors de le supplanter. Il ne faut pas plus de quelques vers, à Niẓâmî, pour décrire l'emprisonnement et le dénuement du souverain déchu à qui n'est laissée que l'aimée, avant qu'il ne soit finalement assassiné.

En revanche, la folie qui s'abat sur Qays est synonyme d'extrême lucidité : d'emblée aucune conciliation ne lui paraît possible entre le monde et lui, comme pour Tristan et Isolde. Les rémissions de la folie valent regain d'espoir, intermittences vite abolies. Telle est la passion de Majnoun qu'il lui est impossible d'être satisfaite dans le visible. C'est pourquoi, lors de l'ultime rencontre avec Laylâ enfin libre, les amants gardent bonne distance. Laylâ a tout compris : « Il est établi depuis longtemps que l'anéantissement (*halâk*) a lieu du fait de la proximité »^{152}. Majnoun sait, pour sa part, que le vin de la jonction ne peut être dégusté qu'au Paradis. Son rêve qui porte la marque de son espérance est déjà démondanisation, dégagement du lieu pur du désir. Majnoun ne renonce pas à l'espoir, sauf qu'il ne le place pas dans un accomplissement intra-mondain. Le tout ou rien qui le caractérise démantèle toute médiation efficace quand bien même il l'appelle ou tolère. Scandé par les intercessions qui échouent lamentablement, le roman les intègre à sa trame lassante comme autant de péripéties avortées parce que foncièrement fausses. Le geste de Nawfal n'a pu faire croire longtemps à Majnoun qu'il saurait imposer ses exigences au monde. Pour Niẓâmî, il n'est pas vrai, en tout cas dans le cadre de l'amour profane, que désirer c'est posséder, ou alors, ce ne serait vrai qu'à la faveur

d'un repli total dans l'immanence. La conjonction du pouvoir (l'ordre politique) et de l'amour (la scène privée) est au fond interdit à l'amant.

Trois paradis. Céleste de Majnoun avec Laylâ ; intra-mondain de Khosrow avec Chîrîn ; carcéral, de ce même couple réduit à lui-même. « Chîrîn réjouissait tant le cœur de Khosrow qu'il disait en dépit de ses liens : "Je suis libre. (...) Tu es là, sous ma main ; si je suis sans pouvoir, je le possède encore puisque Chîrîn existe" »^{153}. Seul le deuxième se rend visible de soi, mais c'est pour un court laps de temps. Le troisième ne se révèle que dans la pure affectivité de l'inter-immanence. Le premier s'offre dans un rêve. Mais paradis (*jannat*) et folie (*junûn*) dérivent d'une même racine qui signifie le cèlement^{154}. Le fou a la raison voilée, le paradis est dissimulé aux regards par des arbres ou protégé de toute intrusion^{155}. Est-ce bouclier (*junnat*) ? Ou gestation d'un fœtus (*janîn*) qui profite de la protection matricielle ? Ce qui est celé, c'est cette simple équation entre l'être et la passion amoureuse. D'avoir aimé sans pouvoir encore revêtir d'un mot la chose, c'était déjà l'indice d'un pouvoir souverain dans le mystère. Tout Qays est dans la manifestation de ce pouvoir qui est tel que sa prépondérance déconcerte l'esprit, provoquant la mutation du nom. Celle-ci traduit une permutation des perspectives : on considère habituellement la situation sous la forme de la proposition : Qays aime Laylâ. Or il apparaît que Qays n'est pas le véritable sujet, l'amour étant un simple verbe. C'est la passion amoureuse qui est la substance dont Qays se trouve être le participant (ou le brandon). Il faut donc intervertir le sujet et le prédicat.

Alors l'existence paradisiaque ne serait que la mise en pratique de la parole de 'Umar Khayyâm : s'il fallait refaire le monde, « je le bâtirais de telle façon que l'on pût y accéder à son désir sans peine ». Un monde de la réalisation immédiate ne serait encore monde que par métaphore. D'être différé ou rêvé voilà ce qui fait de la jonction un paradis intangible autant qu'aurifié en idée.

CHAPITRE II

UNION MYSTIQUE ET NUIT OBSCURE

« Quelqu'un veut savoir
pourquoi auprès de Dieu
je n'étais pas autre qu'auprès de toi ».

Paul Celan

On pourrait dire l'inverse : pourquoi auprès de toi je n'étais pas autre qu'auprès de Dieu.

§ 1. Un argument *a fortiori*

Une femme suscita une telle passion, que serait-ce Dieu ? Ce que demande un distique :

« Si l'amour des passionnés de Laylâ et Salmâ
Ravit cœur et raison
Que ferait donc l'épris dont le cœur est travaillé
Par le désir du monde supérieur ? » [{156}](#)

Le soufi ne doit pas faire moins. En effet,
« Comment l'amour pour le Seigneur
Serait-il inférieur à l'amour pour Laylâ ? », s'interroge Rûmî [{157}](#).

On n'entend pas ici dénoncer l'association d'une créature à l'amour de Dieu^{158}, ni même la négligence qui affecte le service divin, voire l'oubli total du Créateur ! Ce n'est pas à l'amant d'une femme qu'on cherche à faire honte, mais bien à l'amant de Dieu qui aimerait avec une moindre intensité (ou sans folie) Celui qui est absolument digne d'amour !

Qu'est-ce à dire ? Qu'il faut aimer d'amour pur en prenant toujours en compte la possibilité de son élévation jusqu'à la puissance hyperbolique ! En termes majnouiens : entrer dans la folie jusqu'au point d'identification à l'Aimé, subir les affres de la Nuit obscure, et n'espérer de jonction que dans la désunion. La question que Hâfiz place dans la bouche de Majnoun :

« Vent, toi qui passes au séjour de Laylâ, dis-moi jusqu'à quand
Devrai-je errer et arroser les campements déserts de larmes ? »^{159} ?

ne saurait recevoir d'autre réponse que : à tout jamais !

§ 2. D'un Majnoun mystique

Autre chose de servir de toile de fond et d'illustration (jusqu'à l'usure) à la voie mystique et même de modèle, autre chose de faire partie des candidats sérieux au titre de parangon des amants de Dieu. Très tôt un Junayd, qui cite d'ailleurs la sentence d'identification de Majnoun pour interpréter celle de Bisâmî^{160}, tient « Majnoun pour l'un des saints (*awliyâ'*) de Dieu ; il voila sa condition par sa folie »^{161}. Jugement paradoxal quand on se rappelle que le poète essuya le reproche d'avoir publié son amour. Mais ce voilement est avant tout préservation de l'arcane, dissimulation de l'amour divin sous l'amour humain. Il est aussi obscurité, hardie pénétration dans la ténèbre car le soufisme a également ses nuits. Le *qabḍ* (resserrement) distingué du *bast* (expansion) correspond aux sécheresses qui seraient l'effet d'une dynamique divine^{162} (les nuits passives de Jean de la Croix). Le *qabḍ*, souvent associé à la nuit, comme chez al-Shâdhilî^{163} et Ibn 'Aṭâ' Allâh^{164}, constitue, dans la voie purgative, le deuxième moment précédé de l'ascèse (nuit active). Il se caractérise chez la plupart des soufis par la dérélition et parfois, comme chez Ḥallâj, par l'exténuation des attributs humains. L'aridité de la nuit est propice à la

transformation puisque l'âme y est passive entre les mains de Dieu. Mais le resserrement n'exclut pas nécessairement l'expansion dès lors que sont envisagés divers niveaux de l'humain. C'est ainsi que le maître de Hujwirî, al-Khuttalî, enseigne qu'au resserrement du cœur correspond l'expansion de l'âme charnelle alors qu'inversement l'expansion du cœur est corollaire du resserrement de l'âme charnelle^{165}. Ce sera l'une des explications de l'union dans l'absence.

Un Yunus Emré, qui compare sa passion de Dieu à celle de Majnoun^{166}, ajoute un mot qui témoigne du nécessaire équilibre du *bast* et du *qabḍ* :

« Tu es ma nuit et mon jour. (...)
Laylâ est l'objet de la demande des fous ;
Tu es le contentement et l'objet de la demande »^{167}.

L'expérience de Majnoun sera longuement méditée par les soufis. Matière inépuisable à paraboles et allégories, elle sert avant tout à caractériser l'union en dépit de l'absence, c'est-à-dire sans gloire, sur le gibet ; union devenue intérieure et subtile, car il y a un point commun entre Laylâ et Dieu à telle station du mystique : c'est d'être à distance ou invisible ou marquant l'indifférence, voire le dédain. Ibrâhîm al-Dasûqî veut que l'aspirant endure des tourments jusqu'à « ce qu'il pénètre dans les tentes de Laylâ »^{168}. Encore faut-il qu'il y parvienne, et cette Laylâ qui provient du roman courtois s'en affranchit si son nom peut servir de support métaphorique à l'union à Dieu positivement vécue. Dans la situation léguée par la légende, la rencontre, fugitive ou continue, n'a pas lieu dans le cadre du monde ni même de l'outremonde, mais dans la seule intimité de l'amant. Rapportant le cas de Shâh Shuja' de Kirmân qui resta éveillé durant quarante ans et ne vit Dieu que lorsqu'il s'endormit, ce qu'il ne manqua pas de répéter, Hujwirî ne trouve pas meilleur commentaire que de dire : « C'est là la signification du vers de Qays Banî 'Âmir :

« Je cherche à dormir quoique n'ayant pas sommeil ;
Une semblance (*khayâl*) de toi rencontrerait peut-être la mienne »^{169}.

Je suppose que ce même vers (où s'annonce *Peter Ibbetson*) donne sens au début du poème de Shaykh al-Mursî :

« As-tu reçu quelque propos de Laylâ ? (...)
Sa figure spectrale naguère me visitait.
Maintenant disparu et ne sais pourquoi.
Est-elle avare même de son spectre imaginé ?
Ou est-ce l'imagination qui est détériorée au point
Qu'elle est inapte à donner forme ? »^{170}.

Le mystique emprunte à Majnoun l'idée que l'aimée advient, en guise d'apparition (*ṭayf al-khayâl*)^{171}, en dépit de son absence et l'adapte à sa thèse d'une incapacité croissante d'une saisie de Dieu à mesure de Sa présence. Le poème poursuit en évoquant le soleil qui éblouit les regards si bien que l'astre laylique se voile en se découvrant. Expression de ce que en phénoménologie on appelle le phénomène saturé, l'insaisissable par excès de donation^{172}.

Même quand il n'est pas nommément cité, c'est encore à Majnoun qu'on se réfère. Par exemple Nasafi : Au premier niveau de l'amour, l'amant remémore tout le jour l'aimée. Il prend pour direction canonique de la prière (*qibla*) sa maison ; au second niveau, il défaille devant sa beauté. Alternent *qabḍ* et *baṣṭ*. Au troisième niveau : « La beauté de l'aimée déporte du cœur de l'amant tout ce qui n'est pas elle et l'envahit entier. Alors, l'amant s'efface à soi-même : désormais il voit tout en l'aimée. Qu'il soupe, dorme, aille, vienne, c'est pour lui l'aimée qui soupe, dort va et vient. Délivré du chagrin de la séparation et de la nostalgie de l'absence, il s'apprivoise à la beauté de l'aimée et s'enhardit. Jusque-là il était à craindre que l'amant, à la manifestation de l'aimée, ne s'anéantît ; à présent, cette crainte est levée. Si l'amant, de l'extérieur, aperçoit l'aimée, il n'y prête pas attention et demeure inchangé parce que l'aimée qui est à l'intérieur, qui a pris son cœur pour patrie, est plus proche »^{173}.

Cette page où est consigné l'essentiel de l'emprunt du soufisme à Majnoun, réinterprète comme symbolique son itinéraire et sa poésie. Quand 'Aṭṭâr, Rûmî, Rûzbehân, Jâmî, et les autres enrichiront la réinterprétation de variations strictement mystiques, souvent incompatibles avec le sens profane, on passe du symbole à l'allégorie si bien que l'adepte célèbre

directement la beauté et la puissance de Laylâ sans se soucier de mentionner Majnoun ; ainsi Shushtarî :

« Laylâ m'a volé la raison.

Je dis : ô Laylâ, sois miséricordieuse pour les morts ! »^{174}

et récemment, Aḥmad al-'Alawî, dans un poème dont l'incipit est éloquent :

« L'amour m'a rendu esclave de la joliesse de Laylâ »^{175}.

La meilleure explicitation appartient à 'Abdullâh Anṣârî et à 'Ayn al-Qudât :

« Tu es la Tulipe Rouge et la Perle Cachée.

Je suis Majnoun, et Tu es la Laylâ de Majnoun »^{176}.

« Ô mon idole ! à cause de ton amour, mon cœur se meurt ;

À la poursuite de l'union avec toi, ma vie s'en est allée.

Tu es devenu pour moi Laylâ, ô bourreau des cœurs !

Et mon cœur amoureux est devenu Majnoun »^{177}.

Contexte et formulation montrent que la double identification repose sur le principe de la comparaison. Le couple des amants est métaphorisé au profit de l'allégorie, mélangeant, remarque al-Nabulusî, le monothéisme avec la poésie amoureuse. Pour sa part, al-Tilmisânî évoque dans un poème Laylâ et Lubnâ, l'aimée de Qays Ibn al-Dharîh, mais prend soin de préciser que son but est autre que ces femmes exaltées (haut placées). La passion veut le mono (théisme) (*tawḥîd*, mot dont la simple lettre ne comprend pas explicitement la nuance de théisme) ajoute notre poète. Quand le nom de plus d'une femme est invoqué dans le même poème – autre exemple chez al-Nâbulusî : Laylâ et Salmâ^{178} –, la preuve est donnée que par-delà la multiplicité des théophanies ou des prétextes, c'est bien l'Un qui est visé. On donne même un motif de cet usage qui ne trompe personne : le poète nomme tour à tour Lubnâ, Salmâ et Laylâ pour soustraire son amour à la perspicacité des délateurs^{179}. Ibn 'Arabî dut décoder ses poèmes galants en réponse à d'acribes critiques. Lâhijî, commentateur de Shabestari, prévient : « Les mystiques ont arrangé un langage que ne comprennent pas ceux qui n'ont pas leur expérience spirituelle, en sorte que lorsqu'ils expriment leurs états ou stations, celui qui est dans le même état comprend

le sens de leurs termes, mais celui qui n'y participe pas, le sens lui en est interdit »^{180}.

La référence à Laylâ devient stéréotypique avec Ibn al-Fârid qui place Majnoun parmi les amants et poètes de l'Éternel Féminin, l'Un revêtu de plusieurs noms, manifesté en de nombreux visages^{181}. Le poète-mystique se découvre alors identique à chacun des amants prestigieux^{182}. La référence est parfois immédiatement allégorique comme dans le vers :

« Est-ce Laylâ al-‘Âmiriyyat qui, se dévoilant
La nuit, changea le soir en matin ? »^{183}

où elle désigne Dieu-l'Obscur illuminant son dévot. Est-ce alors pour échapper à la référence nocturne comme à une Laylâ absente, que dans sa *Grande Ṭâ'īyyat*, le poète, énonçant la formule d'identification, abstrait le nom tout en maintenant le féminin et par là la référence amoureuse ?

« De *je suis elle* je m'élevai jusqu'au lieu du non vers (*lâ ilâ*)
Et je parfumai l'existence par mon retour
Et de *Je suis Je* à une sagesse ésotérique
Et à des lois exotériques établies pour appel »^{184}.

Le *Je suis Laylâ* constitue ici la première étape de l'union dans laquelle persiste la conscience de la distinction. Celle-ci disparaît dans la deuxième étape pour réapparaître à la faveur du retour vers le multiple et les hommes en particulier. En effet, *da'watî*, traduit par appel, peut signifier autant la vocation personnelle que l'invitation adressée aux autres. Laylâ typifie en ces occurrences la beauté divine et un « Je suis Laylâ » reformule, comme chez ‘Abd el-Qâdir^{185}, le « Je suis Dieu » de Ḥallâj.

Le procédé massif de l'allégorisme vient parfois buter contre des situations qui lui sont réfractaires. La morale alors se dégage de l'esprit de l'anecdote et non plus de l'identification de Laylâ à Dieu. À titre d'exemple, on lit sous la plume de ‘Aṭṭâr qui entend ici simplement insister sur la jalousie dans l'amour de Dieu :

« Un ami dit à Majnoun l'égaré : “Layla est morte”. Il répondit : “Dieu merci !”.

À ces mots, l'ami s'écria : “Âme tourmentée, toi qui souffres tant, pourquoi parles-tu ainsi ?”

Il répondit : “Le bonheur ne me fut donné de jouir de cette idole, je suis donc content que nul autre d’entre ces êtres malveillants ne puisse en avoir jouissance” »^{186}.

Cet obstacle à l’allégorisme intégral doit servir à rappeler que les personnages gardent leurs caractères et qu’il convient de pratiquer une lecture tautégorique (lorsque le personnage de Laylâ se signifie lui-même tout en signifiant Dieu).

La référence parabolique à Majnoun sert un dessein pédagogique. Comme l’amour humain est plus répandu que l’amour divin, quelque chose de la saveur du premier doit pouvoir initier à l’intelligence du second. Encore faut-il avoir aimé ! Ayn al-Qudât Hamadhâni l’avait bien vu : « Il y a une différence entre être amoureux de Laylâ, dire son nom et lui raconter l’histoire de Majnoun ! »^{187} Autrement dit : « Il est regrettable pour toi, mon ami, que tu n’aies pas de cœur ; si tu en avais un, il te dirait ce qu’est le cœur. Sa fonction est de s’occuper du cœur (...). Seul le cœur sait ce qu’est le cœur et qui est le cœur. Le cœur est la cible des regards divins, il est le seul à en être digne »^{188}.

Je disais qu’il y avait une différence entre servir d’illustration à la voie des mystique et être tenu pour l’un d’entre eux. Ce propos néglige une situation intermédiaire, celle où Majnoun est mystique sans le savoir, de sorte que ce n’est pas seulement dans le roman, mais en lui-même que se mêlent le *majâzî* et le *ḥaqîqî*. Telle est l’originalité du *Leylî u Majnoun* de Jâmî. Son texte est certes émaillé de termes techniques comme *ḥâl*, *maqâm*, *wajd* qui permettraient de suivre, manuel en main, les étapes de l’itinéraire de Majnoun. Il est même fait allusion à une danse soufie qu’il exécute (v. 2476). L’amour exclusif qu’il porte à Laylâ n’est pas non plus sans évoquer l’attestation monothéiste. Ne se trahit-il pas lorsqu’il clame que monarque au royaume de la beauté, elle est l’objectif de tout amant ? (v. 1120). Certaines de ses remarques semblent tout droit sorties d’un traité de soufisme : « Amant est celui qui répugne à l’amour de soi » (v. 2919). De pareils propos peuvent néanmoins être mis au compte d’un amour profane dont les expressions se conjuguent avec d’autant plus d’aisance avec le langage mystique qu’ils ont en partage l’excès. Même quand Majnoun sur le chemin du *tajrîd* se compare à Jésus (v. 928), champion de l’esseulement, la comparaison transporte son idée dans le registre de la mystique, guère

nécessairement sa personne. Il a conscience de n'être envoûté que par une simple femme, si magnifique soit-elle. C'est d'ailleurs l'un des motifs de la réussite du poème qu'il ne soit pas lui-même allégorique et qu'il entende décrire une conscience d'amour qui s'aventure de sa propre initiative dans les parages de l'amour sacré lors même qu'elle échappe à l'épreuve de la réalité qui menace l'amour profane. Il est vrai que l'explication que fournit Majnoun de la sentence d'expulsion respire un didactisme de mauvais aloi : il ne saurait plus considérer la personne physique de l'aimée, car il a ruiné en lui le règne de l'image. Il ne pouvait jadis se dissocier de l'image car Laylâ était son âme (v. 1382). Désormais, la dualité de l'amant et de l'aimé se trouve abolie au profit de la pérennité du seul amour (*'ishq*) dans lequel le Fou prend ses ébats (v. 2814-2815, 3345-3355). Bien que rejoignant le raisonnement des mystiques, Majnoun n'a pas le sentiment de dépasser l'amour de Laylâ pour celui de Dieu. C'est Dieu lui-même, ayant pour ainsi dire lu le dernier chapitre des *Fuṣūṣ al-ḥikam*, qui se chargera de réprimander Majnoun et de lui expliquer quelle était la véritable intentionnalité de sa passion amoureuse et par là le sens de toute sa démarche. Le morceau qui se situe vers la fin du poème, juste après le trépas du Fou, fait pièce au rêve de Ziyâd, car il décrit la vision d'un vénérable soufi qui demande à Majnoun ce que l'Aimé éternel fit de lui. Au lieu de conclure comme Niẓâmî, par une apothéose paradisiaque du couple légendaire, Jâmî achève de dénouer le lien qui unit Qays à la femme en faisant Dieu le gourmander pour L'avoir appelé du nom de Laylâ (v. 3532) ^{189}. La flèche sait désormais, autant que l'œil providentiel de l'Archer quel était sa véritable cible ^{190}. Tel est le trait suprême de la jalousie divine que non seulement il ne tolère aucune partage, mais même sa possibilité ^{191}.

Dieu est et n'est pas ses théophanies. Les *Lawâ'ih* de Jâmî reprennent l'argument :

« C'est moi le principe, les fleurs du monde ne sont que des rameaux.
Pourquoi t'arrêtes-tu aux copies sans remonter à l'original ? » ^{192}.

Gloire à celui qui ne prend appui sur les créatures que pour s'élever au Créateur et, éventuellement, accéder à lui !

« C'est fini pour moi cette fascination des belles idoles

Et cette plaine que le chagrin gravait ensuite en mon cœur.
Je me tourne désormais vers la beauté éternelle :
je suis las de tout charme qui ne soit pas infini »^{193}.

Tout comme Dieu est et n'est pas ses théophanies, Laylâ est et n'est pas une créature, car elle est occasion de création de l'amour en l'homme. Cette découverte est le passage obligé vers toute conception d'une théophanie gynémorphe. Rûmî s'enhardit à clamer :

« La femme est un rayon de Dieu, et guère cette bien-aimée (terrestre).

Elle est créatrice (*khâliq*), tu pourrais dire qu'elle est incréée »^{194}.

§ 3. Un excès de conscience

L'instrumentalisation de Laylâ desservirait le roman majnounien (et contredirait sa lettre) si la figure féminine devait, à tel moment précis, céder le passage définitivement à la figure divine au lieu de la faire miroiter indéfiniment en elle quoique selon plusieurs modalités. Quand le Fou prie l'aimée de s'en aller, ce n'est pas sans ajouter que sa présence physique l'empêche de songer à elle. Il ne dit pas qu'elle interfère dans ses prières lors qu'il entend réserver toutes ses pensées à Dieu !

C'est pour cela même que l'impératif, pour sa figure, de ne pas céder sa place, la conduit à changer de nature, à prendre guise divine et ainsi à s'exhausser au-dessus de la condition humaine. Que si elle se voit plutôt réprimée au profit de l'Allégorisé, l'excès de conscience qui s'ensuit porte à déconstruire le roman en sorte que l'allégorie conquiert le premier plan. Rûmî qui a repris et enrichi de son génie propre le roman mystique, nous fournit pourtant le meilleur exemple de sa déconstruction allégorisante : « On disait à Majnoun : « Il y a des femmes plus belles que Laylâ. Nous te les amènerons ». Il répondait : « En fait, je n'aime pas Laylâ à cause de sa beauté. Laylâ n'est pas pour moi une beauté charnelle, mais elle est comme une coupe. Dans cette coupe, je bois du vin ; de ce vin, je suis amoureux. Vous fixez le regard sur la coupe, mais ne connaissez pas le vin. Si j'avais une coupe d'or incrustée de pierreries et remplie de vinaigre ou de quelque breuvage autre que le vin, à quoi cela me servirait-il ? Unealebasse usée et

cassée dans laquelle il y a du vin vaut pour moi davantage qu'une coupe d'or et cent autre coupes pareilles »^{195}. Rûmî entend distinguer la forme et l'essence. C'est cette dernière qui rend attrayant le calice par quoi elle est présente. C'est dire que Laylâ est appréciée comme simple moyen. Et dans cette même mesure elle est interchangeable. Rien en elle qui soit enivrant. Le capiteux en cette affaire n'est autre que le Seigneur.

Que si l'on se reporte à la poésie de Rûmî, il appert que la beauté est un attribut du vin, non de la coupe. D'où la parole de Majnoun qui permet de réaffirmer, contre tout allégorisme, la solidarité de la forme et de l'essence :

« Dieu me donne le vin à partir de sa forme »^{196}.

CHAPITRE III

PHASES D'UNE MYSTIQUE DE LA NUIT OBSCURE

« Mais quelle brève nuit que la
nuit éternelle puisqu'en y perdant pied je
te retrouve et que l'alouette au zénith
s'époumone ».

Jean Grosjean

§ 1. Folie et guérison

Dans le Prologue des *Sawâniḥ al-'ushshâq*, Aḥmad Ghazâlî cite le
vers d'Abû Hilâl al-'Askarî :

« Même si tous les médecins de l'humain te soignent
Ils ne te guériront pas sans les paroles de Laylâ »^{197}.

Il est sous-entendu que Dieu seul est susceptible de remédier au mal
d'amour dont Il est l'objet. Serait-ce pour acheminer son adorateur vers la
sobriété que maints mystiques, y compris ceux qui avaient prisé l'ivresse,
font prévaloir sur le transport ? Ou serait-ce pour accumuler folie sur folie ?
Cela me paraît être suggéré par Rûmî déclarant :

« C'est nous qui avons trouvé le remède de l'amour :
À chaque instant, nous offrons notre vie à l'amour »^{198}.

Autrement dit : on ne guérit de l'amour qu'en passant à la phase hyperbolique, celle du sacrifice de soi. Comment espérer surmonter la folie quand elle s'inscrit dans le nom, et guère seulement dans le surnom ? Jâmî ose une extraordinaire dérivation étymologique :

« Qays était hors du *qiyâs* de la raison,
Et son nom portait à supposer qu'il était fou »^{199}.

Le poète mystique insinue que le nom provient du verbe *qâsa* (mesurer) qui donne le jour au terme philosophique de *qiyâs* à savoir le raisonnement par analogie et le syllogisme. Il néglige les autres significations que fournissent les dictionnaires. On le comprend pour pénis, et moins pour famine^{200}.

Est impliqué dans le nom que Qays est fou de nature. N'est-il donc pas fou de Laylâ ? Seulement en tant qu'elle résume en elle toute splendeur et toute féminité. En effet, précise Jâmî, avant d'être pris dans les rets de Laylâ, son cœur inclinait à toutes les belles (v. 382). Qays est décentré dès l'origine, son extravagance est innée. Laylâ ne fait donc qu'ajouter folie sur folie au heu de lui assurer havre, autrement dit de le guérir, comme toute aimée devrait, par cela dont elle l'a blessé.

§ 2. La Quête

La quête présuppose une conquête. « D'abord, dit 'Aṭṭâr, il faut trouver, puis ayant trouvé et L'ayant perdu, il faut te mettre à Le chercher »^{201}. La quête est donc déjà extase – puisqu'un même mot (*wajd*) dit l'extase et la trouvaille –, non seulement au sens de la sortie du lieu propre, mais tout aussi bien comme recherche du déjà trouvé. En effet, c'est bien de Laylâ, non d'une autre femme (c'est-à-dire, au plan où nous sommes, d'une idole), que Majnoun est en quête. S'il a trouvé, il n'est plus lui. S'il a perdu ce qu'il a trouvé, il est encore moins lui.

Mais qu'est-ce que Laylâ ? L'Invisible par excès. Et alors où la chercher sinon partout ? Dans le chapitre qui évoque la première vallée du périple qui attend les oiseaux, 'Aṭṭâr pose que la quête doit d'abord prendre toutes les directions et ne pas négliger les plus insignifiants sentiers. « Un

homme distingué qui aimait Dieu vit Majnoun tamisant de la terre au milieu du chemin, et il lui dit : « Ô Majnoun ! que cherches-tu ainsi ? » – « Je cherche Laylâ », répondit-il. – « Peux-tu espérer de trouver ainsi Laylâ ? reprit l’interlocuteur ; une perle si pure serait-elle dans cette poussière ? » – « Je cherche Laylâ partout, dit Majnoun, dans l’espoir de la trouver un jour quelque part »^{202}. Les alchimistes ajouteront que la pierre philosophale^{203} sera précisément trouvée dans le fumier... L’invisibilité par excès de manifestation n’est plus que le corollaire de l’invisibilité par absolue dénudation comme l’enseigne Shabestarî.

§ 3. Chasteté et vitesse

La continence imposée au Majnoun de la légende arabe se devait d’être assumée dans l’adaptation mystique. Nous avons déjà mis en évidence chez Niẓâmî tout un champ notionnel de l’ascèse qui laisse le monde se repaître du monde et Majnoun de son amour. Rûmî va profiter du thème pour lier avec élégance deux notions hétérogènes : chasteté et vitesse.

« Assurément, la raison et la chair sont comme Majnoun et sa chamelle : l’une tire en avant et l’autre en arrière, hostiles l’une à l’autre.

Le désir de Majnoun se hâte vers la présence de sa Laylâ ; le désir de la chamelle retourne en courant vers son petit.

Si Majnoun s’oubliait un seul instant, la chamelle se retournait et repartait en arrière. (...)

La chamelle était très avisée et alerte : chaque fois qu’elle voyait son licou se détendre,

Elle s’apercevait aussitôt qu’il était devenu négligent et ébloui, et elle repartait sans délai vers son petit.

Quand Majnoun revenait à lui, il voyait aussitôt qu’elle était repartie plusieurs lieues en arrière.

Dans ces conditions, Majnoun resta à aller et venir pendant longtemps dans un voyage de trois jours.

Il dit : “Ô chamelle, puisque nous sommes tous deux des amoureux, nos deux opposés ne sont pas des compagnons de voyage convenables.

Ton affection et ton penchant ne sont pas en accord avec moi : je dois me séparer de ta compagnie”.

Ces deux compagnons de route sont des brigands qui s’égarent l’un l’autre : l’esprit qui ne descend pas de la monture du corps est perdu.

L’esprit, à cause de sa séparation d’avec le plus haut Ciel, est dans un grand besoin ; le corps, en raison de sa passion pour le buisson de ronces est comparable à la chamelle.

L’esprit déploie ses ailes pour s’envoler vers les hauteurs ; le corps plante ses griffes dans le sol.

“Aussi longtemps que tu seras avec moi, ô toi qui es mortellement épris de ta demeure, mon esprit restera loin de Laylâ.

En raison d’expériences de cette sorte, ma vie, durant des années a été gaspillée, comme celle du peuple de Moïse dans le désert.

Ce voyage vers l’union consistait en deux pas : à cause de l’abandon de ton licou, je suis resté soixante ans en chemin !

Le chemin est court, mais je me suis attardé très longtemps ; je suis las de ce voyage, las, las”.

Majnoun se jeta à bas de la chamelle. Il dit : “je suis consumé de chagrin : combien de temps, combien de temps ?”

Le vaste désert devint trop resserré pour lui : il se jeta sur un endroit pierreux.

Il se jeta si violemment que le corps de cet homme courageux se brisa.

Lorsqu’il se jeta ainsi sur le sol, le destin fit que sa jambe fut cassée.

Il l’attacha et dit : “Je deviendrai une balle, je roulerai le long de la courbe de sa canne de polo”. (...)

Deviens une balle, tourne-toi du côté de la sincérité, et roule, roule, dans la courbe de la canne de l’Amour.

Car désormais ton voyage s’effectue de par l’attirance de Dieu – tandis que ce voyage d’avant, sur la chamelle, était le progrès.

Tel est l’extraordinaire moyen d’avancer qui surpasse les efforts des plus grands des djinns et des hommes »^{204}.

Dans cette belle parabole un point est laissé dans l’ombre. L’objet de la passion corporelle n’est pas nommé. Autrement dit quel est le correspondant en l’homme du petit de la chamelle ? Si le buisson de ronces

symbolise les plaisirs sensuels, ne visent-ils pas une personne puisque nous observons un entraînement dans une direction donnée ? Nous nous trouvons devant une alternative : ou l'homme aime une femme et en désire sexuellement une autre ou s'enchevêtrent en lui amour et envoûtement des sens. Dans le premier cas, l'impureté est le fait de la diffluence (l'amour lui-même reste pour ainsi dire sans alliage), dans l'autre, elle infecte le sentiment lui-même. Cette alternative se dissout d'elle-même dès lors que l'homme envisagé est Majnoun en sorte que seule la deuxième branche est opérante. Descendre de sa monture équivaut à donner congé au corps, non au titre de la dichotomie, mais de la réduction ascétique à l'essence : l'homme reconduit à la pureté dessicante. Non pas toutefois que tout désir soit aboli, car le voici inféodé au seul amour. Le Majnoun de la parabole chemine si plongé qu'il soit dans son extase. Comme son étoile lui est extérieure, et qu'il y aspire, il ne peut faire l'économie du désir. Il voudrait encore en améliorer les performances ! La folie de l'amant exemplaire provient ici de sa raison calculatrice...

Mais comment cheminer dans le désert de la séparation avec son seul corps ? C'est ici que le désir cherchant la totale efficacité s'accomplit en se niant lui-même. Le bris du corps suspend la quête et promet la totale passivité. La chamelle avait lamentablement retardé la rencontre. Entre flux et reflux, l'amant n'avait fait que piétiner sur place. En devenant cette balle avec laquelle l'aimée se plaira à jouer, il se trouve avoir atteint immédiatement son but, non pas sans doute comme il l'avait imaginé, mais avec une sûreté absolue, dans la pureté de l'absence totale de monde, à savoir des dimensionaux de l'espace et du temps. Un bond dans l'absolu immédiat et irréversible. Le saut dans l'abîme, chez Mme Guyon, transforme la paisible et sinueuse rivière en torrent impétueux qui, livrée au bon vouloir de Dieu, ne tarde pas à aller se jeter dans l'Océan^{205}. Les délais sont drastiquement réduits avec la métaphore de la balle qui, pareille au torrent, n'a guère l'initiative, et de surcroît est déjà étroitement unie au joueur de polo si loin qu'il veuille la lancer. La raison a trouvé asile dans la folie.

§ 4. L'ambiguïté du dévoilement de Laylâ

Au dévoilement de Dieu correspond la gnose du fidèle d'amour. Il n'en va pas de même du dévoilement de Laylâ qui signale une menace. Pour peu que Majnoun chemine en sa direction, il la dévoile, car voyage (*safar*) et dévoilement (*isfâr*) sont un. Ibn 'Arabî fait appel à un vers de Majnoun (D, p. 148) pour illustrer la racine : « Le voyage a été appelé *safar* parce qu'il dévoile (*yusfiru*) les caractères des hommes, faisant apparaître les caractères blâmables et louables que tout homme recèle en lui. On dit aussi : la femme a dévoilé son visage (*safarat 'an wajhihâ*) quand elle enlève son voile et qu'apparaît sa beauté ou sa laideur. Dieu dit, s'adressant aux Arabes : "Et par l'aube lorsqu'elle dévoile" (*Coran* 72 : 34), c'est-à-dire aux regards ce qu'ils découvrent. Le poète dit :

“Quand je venais trouver Laylâ, elle se voilait la face.

Ce matin j'ai été inquiet de son dévoilement (*sufûrihâ*)”.

En effet, chez les Arabes, quand la femme veut prévenir qu'elle est menacée, elle découvre son visage. L'auteur de ce vers avait usé de ruse pour rejoindre sa bien-aimée, mais la tribu de celle-ci en avait eu vent ; le sachant, dès qu'elle l'aperçut, elle découvrit son visage. Il sut alors qu'elle était menacée, prit peur pour elle et s'en fut en récitant ce vers »^{206}.

Ibn 'Arabî insère ces considérations entre deux types de voyage, celui de la création et celui du Coran. De prime abord, le recours au vers de Majnoun qui n'est d'ailleurs pas nommé, n'a d'autre dessein qu'étymologique. La menace, selon le récit rapporté par Ibn 'Arabî, viendrait de la tribu hostile aux amours illégitimes. La traduction de cette donnée dans la configuration mystique reçoit sens immédiat du danger couru par le mystique dont la conception de Dieu et la passion qu'il lui porte paraissent illégitimes. Le traumatisme de l'exécution de Hallâj plane désormais sur toute velléité d'excès. Se contenter de cette explication reviendrait à oublier l'expérience terrifiante que comporte toute proximité de Dieu, voire le simple dévoilement de sa majesté. En effet, double est le sublime. Absolu, il renvoie à la radicale incognoscibilité divine : c'est l'absolu en régime apophatique. Relatif, il désigne, sous le nom de « sublime de la beauté », de cette dernière l'aspect supérieur. Or la beauté définit ce qui entre en rapport avec les hommes. En d'autres termes, le sublime de la beauté sauve la créature mise en présence du Créateur^{207}.

La beauté dévoilée de Dieu s'avère intermédiaire entre le sublime absolu et la simple beauté communicable. C'est une beauté qui, pour être sublime, ne rayonne pas moins en direction de l'homme, dévoilement qui n'en est pas moins voile – comme les créatures théophanisent sans dévoiler l'Essence même. Toutefois, les rayons de la beauté sont, pour ainsi dire, couleur de nuit, vision sans perception. Ce qu'ils donnent à voir, c'est la nécessité du retrait sinon de Dieu même derrière son voilement, du moins de l'homme averti de l'excessive gloire.

§ 5. Laylâ et Iblîs

Il arrive aux mêmes mystiques traitant de l'amour qui échappe à tout calcul, 'Ayn al-Qudât et 'Aṭṭâr, par exemple, de juxtaposer au thème majnounien celui d'Iblîs, dont ils qualifient de fou son amour théotrope^{208}, tel que le *Ṭâsine al-azal wa-l-iltibâs* de Ḥallâj en a fixé la figure et la revendication hypermonothéiste. Et pour peu qu'on néglige la révolte de l'ange et sa haine de l'humanité, les témoignages du fou et du damné convergent. La fixation d'Iblîs sur le seul Dieu rappelle déjà le monoïdéisme de Majnoun poète arabe et le « monothéisme » de Majnoun comme type du mystique. Mieux : tous deux tournent l'amour non-réciproque en attestation suprême et le châtiment en jouissance. Iblîs se présente comme un martyr (*shahîd*)^{209}. Majnoun ne dit pas autre chose. La divergence porte essentiellement sur la capacité majnounienne de voir l'aimée partout. En cela il ne tombe pas sous l'accusation portée à l'encontre d'Iblîs et répercutée par Rûzbehân, d'une ignorance de la projection en Adam des attributs divins.

C'est en quelque sorte le passage de l'équivocité iblîsienne à l'attestation majnounienne que Shushtarî avait en vue dans son poème déjà cité sur les deux amants mythiques. Comme Laylâ y figure la théophanie :

« Pareille au soleil, scintille sa lumière ;
La touche-t-on ombre devient ;
Comme un miroir, elle exhibe des images
Qui lui font face sans l'habiter ;
Sans couleur, tel l'œil, et par elle

Les couleurs exhibent toute parure » ^{210} ,

il y a risque d'amphibologie. Deux éléments y rappellent l'ange déchu. D'abord l'usage répété de la racine *lbs*, marquant l'équivocité et la vêtue dans la suite du poème : Laylâ se montre amphibologique dans sa manifestation même (littéralement : son vêtement) ^{211} . Ensuite, l'oxymoron : « Son injustice est droiture » ne fait que retourner la formule iblîsienne : « Sa droiture est injustice ». La moindre des ambiguïté n'est pas que ce qui se dit de Dieu puisse se dire d'Iblîs. Il appartient à Rûzbehân de faire le départ entre les deux *iltibâs*.

§ 6. Majnoun et Iblîs monothéistes absolus

L'unicité de la femme aimée et la fidélité en dépit de l'absurde sont mis en correspondance avec le monothéisme absolu. Ainsi chez 'Aṭṭâr :

« Un jour le roi convoqua Majnoun ; devant le trône, il le fit asseoir et dit : “Il est maintes beautés de par le monde ! Comment à propos de Laylâ, es-tu devenu mélancolique et muet ?” Sur ces mots, le roi fit surgir de ravissantes idoles et les offrit à ses regards. “Eh bien, Majnoun, reprit-il, vois, chacune de celles-ci est mille fois plus belle que Laylâ !” Cependant, Majnoun, la tête baissée, ne jetait pas un regard. Le roi insista : “Regarde donc, vois ces idoles aux seins blancs ! Ton problème, de la sorte se dénouera ; l'amour pour Laylâ, en ton cœur, se refroidira !” Alors de douleur, Majnoun délia sa langue ; de ses yeux coulaient deux ruisseaux de sang. Il répondit : “Sire ! L'amour altier pour Laylâ est planté en mon cœur ! Il se tient, un glaive à la main, prêt, et fait ce serment : Ô toi, ivre de vanité ! Si, sur un autre que nous tu jettes un seul regard, nous te tuerons !” » ^{212} .

Nous avons ici un remarquable exemple de la métamorphose théologique du roman majnounien. Dans l'histoire arabe ^{213} , c'est le père qui tente de ramener Qays à la raison en lui brochant un portrait peu avenant de Laylâ, un véritable laideron ! La réplique de Majnoun ne va pas puiser dans un précieux argument d'Ibn Ḥazm qui faisait remarquer que bien des amants préfèrent en connaissance de cause leur aimée à des femmes plus ravissantes, pour le motif qu'elle seule est une partie de leur âme ^{214} . Voici

que Majnoun se remet à vanter la beauté de son aimée (D, p. 288), ce qui ne comporte évidemment aucune menace de mort de sa part. L'idée d'un polythéisme en régime profane de l'amour apparaît certes ici et là, mais à titre d'analogie :

« Celui qui aime deux mérite la croix ou bien d'être scié,
Mais l'amant d'un seul être ressemble
À qui pratique le culte de l'unique Créateur »^{215}.

Pour 'Aṭṭâr, avec le polythéisme, c'est l'apostasie que Majnoun rejette comme l'atteste la tonalité du châtement mortel. La nuit signifie à ce degré la simple négation des autres dieux. Le roi tentateur n'est pas, comme ailleurs, Hârûn, prince des croyants.

Mais le monothéisme des soufis vire souvent au théomonisme après Hallâj, passant du « il n'y a d'autre dieu que Dieu ! » à « il n'y a que Dieu ! », formule qui rejette le monde dans l'inessentiel. Repensons à Majnoun projetant Laylâ sur toutes choses ! Ce que l'esseulement amoureux compose moyennant l'imagination, le mystique y voit fantasmagorie qui ne met pas en péril l'identité foncière de Dieu et de son fidèle. C'est à Majnoun, que 'Aṭṭâr requiert d'exposer la théorie que le monde n'est qu'une bulle de savon puisque tout est périssable à l'exception de Dieu selon le *Coran*^{216}.

Or la même situation d'une épée prête à trancher la tête de l'amoureux coupable d'associer à l'aimée une autre femme, est confiée par 'Aṭṭâr à Iblîs. Prié d'expliquer pourquoi il ne s'est pas agenouillé devant Adam, Iblîs n'évoque pas l'orgueil, ni même la primauté que lui valurent des siècles d'adoration et de service. Il raconte une anecdote, celle du soufi qui tombé éperdument amoureux d'une princesse lui fait une belle déclaration dont il finit par faire jaillir une demande : « Il n'est au soufi qu'un seul cœur ; tu as pris le mien, voici l'épineuse affaire ! Ton amour m'a dérobé le cœur ; il me réclame à présent la vie. Mon cri porte de la Lune au Poisson ; entends-le en signe de ma douleur ! Si tu me procures remède, je serai sauvé, sinon, par ton âme, je n'aurai d'autre remède ! » La Princesse lui répond qu'elle a une sœur bien plus belle et plus digne de ses élans. Elle lui intime de l'admirer. Il commet alors la faute insigne de porter sur une autre son regard, preuve de son inconstance. La Princesse lui fait

trancher la tête. Et ‘Aṭṭâr de commenter : « L’histoire d’Iblîs et celle-ci ne font qu’une (...) Quoique réprouvé, Iblis n’est pas sans espoir ; sa damnation, semble-t-il, n’est pas éternelle ! »^{217} Les deux histoires ne sont qu’une, à ceci près qu’Iblis, à l’instar de Majnoun (ou l’inverse), n’a pas la tête tranchée. Les deux histoires sont donc loin de ne faire qu’une. Iblîs, en lieu et place du soufi, eût peut-être joui d’un meilleur sort ! La princesse qui avait jugé frivole et immature son amoureux aurait félicité Iblîs. Ce qui est identique, c’est l’épreuve. Et c’est précisément parce que la réaction de Dieu lui fut lettres closes (comme s’il n’y avait pas eu épreuve) qu’Iblîs doit espoir garder, confiant dans la véracité de son pur amour. Mais si ce n’était pas une mise à l’épreuve de l’amour pur qu’était-ce donc ?^{218}.

§ 7. L’ésotérisme de Majnoun

Que si, le prince des croyants apparaîût incrédule, c’est-à-dire, incapable de communier au point de vue de Majnoun sur la beauté parfaite de Laylâ, l’affaire ne concerne pas le goût et la subjectivité, mais, en contexte mystique, la gnose suressentielle. Voyons d’abord le texte :

« On rapporte que Hârûn^{219}, averti de l’amour de Majnoun fut, tel Majnoun, ravi par cette passion. Il voulut sur-le-champ voir le visage de Laylâ, un instant être en sa présence. Il fit venir Laylâ ; mais sitôt aperçu, ingrat parut son visage aux yeux du roi ! Il appela Majnoun et lui dit : « Insensé ! Il n’est pas à Laylâ de beauté particulière. Tu as été abusé par ses charmes et, d’égarement, tu es tombé dans son piège. Renonce à elle et cesse de l’aimer ; sous chaque casque dans mon ost, il en est cent comme elle ! – Comment verrais-tu ce visage, répondit Majnoun, si tu ne le vois avec les yeux de Majnoun ! Tant que l’amour de Majnoun ne se manifeste pas, comment la beauté de Laylâ apparaîtrait-elle souveraine ? Il n’est pas de défaut à l’éclat de cette icône ; le défaut, sire, est dans ton regard. Si avec mes yeux tu voyais son visage, tu ferais un collyre de la poussière de son seuil ! Que laid pour le monde soit le visage de Laylâ afin que sa beauté demeure secrète ! Laid, s’il ne paraissait, sire, toutes les créatures de l’univers seraient Majnoun ! Il est maints aveugles dans chaque recoin. Sois comme Jacob qui à l’odeur d’une chemise, recouvra la vue ! Si tu peux, ô prince des croyants, procure-moi la vue impérissable qui porte loin afin que

par cet œil, en la moindre chose, j'aie toujours présent le visage de Laylâ ! »^{220}.

La difficulté subsiste de distinguer Dieu sous sa théophanie, car le beau de l'un n'est pas nécessairement le beau de l'autre. Il en va de même pour le bien et le vrai. Peut-être même Dieu se cache-t-il ironiquement, tel le malâmatî, sous un visage contraire (ce serait ironie), exigeant de la part de l'adepte une perspicacité peu commune, précisément l'œil de l'enthousiaste, l'œil mouillé par la grâce. Sahl al-Tustarî disait :

« Les yeux des gnostiques ont des yeux
Qui voient ce que les regardants ne voient pas »^{221}.

Voir avec les yeux de Majnoun, c'est proprement mise en déroute de la raison ou plutôt l'incidence de la divagation sur le réel. De là vient que le mot du fou d'amour devient un mot d'ordre chez 'Irâqî :

« Avec l'œil de Majnoun contemple le visage de Layla ! »^{222}

Hârûn ne tente pas. Lui suffit de ne pas comprendre parce qu'il ne voit guère, étant rivé au point de vue de la religion officielle, attaché qu'il reste à la Laylâ que Majnoun précisément révoquait pour s'attacher au produit de son imagination créatrice. Avant d'exposer quel sort Ibn 'Arabî réserve à cette donnée, on peut ici l'exprimer en termes de contredistinction de l'ésotérique et de l'exotérique. À l'épisode du congédiement se superpose celui de nouveau pôle de la prière (*qibla*) car de même que La Mecque de l'amant profane ne peut être que l'aimée, ainsi La Mecque véritable du mystique se fait spirituelle. De là le dédoublement en visible-tangible et visible-imaginal, en exotérique et ésotérique, champ de la prescription et champ de l'extase. Hallâj fait Dieu adresser une plainte à la Ka'ba : « Ô mur, écarte-toi de la route de Mes saints et de Mes biens-aimés ! Car celui qui te rend visite pour toi-même processionne autour de toi, tandis que celui qui Me rend visite pour Moi-même processionne en Moi »^{223}. Ajoutons qu'en théorie imâmite, la quête du voilé enveloppe la reconnaissance de l'Imâm, difficile entre toutes alors qu'elle eût dû être immédiate et sans conteste si sa splendeur avait été visible à l'œil nu. La beauté de Laylâ correspondrait à la vérité de l'Imâm caché. Pour percer un

incognito qui entend rester tel (j'entends que son sujet n'entend pas le briser par un dévoilement surnaturel ou une transfiguration de type thaborique), il ne reste plus qu'à laver son regard. Sultân Valad dit la même chose que Majnoun : « Il te faut avoir l'œil de l'âme pour voir l'âme »^{224}. Rûmî a résumé toute la situation de la manière la plus économique en confiant à Laylâ le soin de répliquer :

« Le calife dit à Laylâ : “C'est pour toi que Majnoun est devenu fou et égaré ?

Mais tu n'es pas mieux que d'autres beauté !” “Silence ! répondit-elle ; c'est que toi non plus tu n'es pas Majnoun” »^{225}.

Ne faudrait-il pas qu'il le devienne ? On devine la distance qui sépare cette procédure initiatique qui peut à tous faire apparaître la beauté de l'aimée qui a vocation à l'universalité, de l'idée, exprimée par exemple chez Coventry Patmore, que la beauté de l'aimée n'est visible qu'à une seule personne, celle que le destin lui a réservée^{226}. Dans une logique scalaire, devenir Majnoun (soit devenir fou) occupe le sommet. Au bas de l'échelle, l'affirmation que pour contempler convenablement Laylâ, il convient de purifier ses yeux par les larmes^{227}. Toute la distance qui sépare l'ivresse de l'ascèse.

Des directions contraires sont à souligner. Hârûn met au défi Majnoun de juger moins beaux bien des guerriers de l'armée califale. Laylâ se trouve ainsi équiparée à des hommes ! L'homosexualité se restreint au champ du Même en lequel elle dissout l'altérité alors que pour Majnoun Laylâ typifie au contraire le Tout-Autre que par amour on devient^{228}. À vrai dire, l'allusion aux hommes plutôt qu'à la femme, sollicite une interprétation plus immédiate. Virile paraît la religion legaliste, féminine celle de l'amour pour laquelle une perception spéciale paraît devoir être imposée comme préalable, l'œil de Majnoun pour Laylâ, et une disposition d'effacement, le courage de Majnoun pour braver les avanies. Le thème en a été orchestré par 'Ayn al-Qudât : « Arriver à Dieu est une stricte obligation. Et il va de soi que tout moyen conduisant à Dieu est, pour les Chercheurs, une stricte obligation. Puisque l'amour conduit à Dieu, il est donc une obligation stricte du parcours. Il faut une aptitude *majnounienne*, mon ami, pour pouvoir, au seul nom de Laylâ, risquer et perdre la vie. Celui qui n'a pas

cette aptitude, qu'a-t-il à craindre de l'amour de Laylâ et qu'en sait-il ? Ce qui est obligatoire sur la voie de Majnoun ne l'est pas pour celui qui n'est pas amoureux de Laylâ. L'œil capable de voir la beauté de Laylâ n'est pas donné à tout le monde, pas plus qu'il n'est donné à tout le monde de s'éprendre d'elle. Puisque cet amour est indispensable, il faut trouver l'œil qui permettra de s'éprendre d'elle. Il s'occupera d'un amour tel, qu'en entendant le nom de Laylâ, il sera saisi de l'amour de Laylâ. Tomber amoureux rien qu'en entendant le nom de l'amour, quel prodige, quelle merveille ! »^{229}. L'ésotérisme de Majnoun ne tient au secret que par l'ouverture de l'œil très spécial. Ce qui est blasphème pour l'un est pour l'autre sainteté^{230}. La beauté n'est plus le principe de la révélation (*formosa* qui provient de *forma*), mais son effet. Ce n'est pas d'être distinguée entre toutes les femmes par Aphrodite^{231} qui fait le charme de Laylâ et la rend aimable, c'est de l'être par Amour et Folie.

Du Majnoun Laylâ à qui Dieu accorde son pardon pour en faire la référence des amants on peut encore dire qu'il n'est pas lavé du soupçon d'endurcissement et d'idolâtrie, d'autant qu'un 'udhrite disait que si la beauté des femmes se révélait comme à lui, on en ferait al-Lat et 'Uzza et on abjurerait l'Islam^{232}, ce qu'à sa manière répercute le Majnoun d'Aragon (suite au glissement al-'Uzza en Elsa) : « Je t'ai donné la place réservée à Dieu »^{233}, manière d'avouer qu'il a chassé le Créateur du son cœur pour y loger une créature. Mais voici que sous la plume de Rûmî et de 'Aṭṭâr, le blasphème est pris en bonne part :

« Je me repens envers Toi, ô Miséricordieux
Des péchés que j'ai commis, car ils ont augmenté.
Mais quant à mon amour et ma passion pour Laylâ,
De cet accroissement, je ne me repens pas »^{234}.

« Majnoun fut amené par son père à la Ka'ba afin qu'il priât et peut-être trouvât la guérison. Quand Majnoun arriva là, son père lui dit : "Mets-toi en prière ; supplie Dieu qu'il te défasse de cette douleur, qu'il refroidisse en ton cœur cet amour pour Laylâ. Prie, et je t'accompagnerai ; puisse Dieu nous accorder cette grâce !". Alors Majnoun, ivre, éleva les mains et dit : "Seigneur, cet amour pour Laylâ, fais qu'il soit centuplé ! et moi à chaque instant fais que je sois éperdu !" » Le même épisode qui anathématise Majnoun dans la légende arabe est réinterprété en fonction de la

proposition : Laylâ n'est autre que Dieu (et non pas : Laylâ pour moi vaut Dieu) si bien que dans sa conclusion 'Atfâr honore celui qui aimerait Dieu comme Majnoun Laylâ : « Quand ta douleur, d'amour pour Lui, sera accrue, que tout ce que tu possèdes ne sera plus qu'une plaie, quand le monde entier sera couleur de sang, – de tout ce sang surgira un cœur. Ce cœur alors sera constamment dans la Présence et sa joie sera éternelle ! »^{235}. Ainsi l'amour de nuit trempe le cœur et le recrée.

En bref, de par sa position Hârûn illustre le point de vue de l'universel (du légal), Majnoun celui du singulier. La raison est du côté du premier. Et c'est pourquoi elle ne peut comprendre les états mystiques comme 'Ayn al-Qudât l'a établi, car ils ne relèvent pas de l'intelligible, mais du pur affect^{236}.

§ 8. Par delà les sectes

On voit que les rois s'intéressent à Majnoun, ce cas d'anarchisme. Il s'en faut de beaucoup que Majnoun prête attention aux jeux de pouvoir qu'ils pratiquent sur la scène du monde. Qu'en est-il lorsque les querelles touchent à l'essence ? Les traditions shî'ites relatent que l'Imâm Hassan aperçut dans le désert Qays épuisé et affamé. Il descendit de sa monture afin de le secourir. Il lui demanda alors : « Qui de Mu'âwiya ou de moi est dans son droit ? », s'attirant cette réplique : « Tout droit revient à Laylâ seule »^{237}. L'amant de Dieu renvoie dos à dos les prétendants au califat. Nul qui ait raison dans la mesure où il se place au centre, usurpant la place divine. Il est certes étonnant que le shî'isme invente ou tolère pareille histoire qui équipolle l'héritier légitime et l'usurpateur, disons plus, un rayon issu de la divinité et un homme quelconque. C'est qu'au moins ici, imâmisme et soufisme ne se confondent pas. Que Dieu seul détienne la juste cause, cela revient ici à proclamer qu'il n'est pas besoin de médiateur pour qui cherche l'union immédiate, et que tout protecteur est inutile, de céleste ou de terrestre lignage, pour qui a délaissé le monde sans retour.

§ 9. La *qibla*

Majnoun initie donc le mouvement de l'intériorisation dont le corollaire est la substitution du régime de l'invisible à celui du visible. « Un importun demanda à Majnoun : « Fils, de quel côté est la *qibla* ? » Majnoun répondit : « Pour la motte de terre inerte, voici la *Ka'ba*, une pierre, n'importe laquelle ! Pour les amants et les fous, la *Ka'ba* est le visage de l'aimé ; ainsi celle de Majnoun est le visage de Laylâ. Toi, puisque tu n'es ni amant ni fou, tu n'es donc qu'une motte de terre ; et la *qibla*, effronté, est n'importe quelle pierre ! » » Et 'Aṭṭâr de commenter : « Quoique la *Ka'ba* soit la *qibla* de toutes les créatures de l'univers, la *qibla* est toujours le lieu de la *Ka'ba* de l'âme. Autour du sanctuaire, qui est proximité de l'âme, cent mille *Ka'ba* sont en circumbulation ! »^{238}. Rûmî dans *Fîhi mâ-fîhi* : « Tous Ses serviteurs dans la nuit font face vers Lui et se détournent de la Face d'autrui »^{239}.

À noter que le recouvrement du profane par le sacré (Majnoun) et celui du sacré par le profane (les soufis) s'enrichit parfois d'une heureuse ambiguïté. Soit le vers de Makzûn al-Sinjârî :

« Dans ma marche, j'orientai mon visage vers son visage :
D'où que je l'aborde (*istaqbaltuhâ*), elle est ma *qiblâ* »^{240}.

Or *qbltî* peut également se lire *qublatî*, soit : *mon baiser* ou encore le philtre d'amour. Cette lecture retentit sur le verbe *istaqbala* susceptible alors de signifier : *aller au devant de quelqu'un pour l'accueillir*.

§ 10. La goutte d'éternité

« Un derviche demanda à Majnoun : “Dis-moi, mon fils, quel est ton âge maintenant ?”

L'homme à l'âme tourmentée répondit : “J'ai mille et quarante ans”.

Le Derviche reprit : “Que dis-tu, homme inconscient, serais-tu devenu encore plus fou qu'avant ?”

Alors Majnoun dit : “Les mille ans tiennent dans l'espace d'un souffle, celui durant lequel je pus voir le visage de Laylâ.

Les quarante ans sont la durée de ma vie qui a été en pure perte ; ma vie de mille ans fut cet instant-là.

Pendant quarante années je me suis occupé seulement de moi, j'ai vécu dans la pauvreté en dépit du trésor qu'était ma vie.

Mais cet instant vaut bien mille ans, car avec Laylà je compte sans avoir conscience de mon moi.

Mille ans pour moi ne valent qu'un court instant. Que dis-je ? Ils valent beaucoup moins".

Lorsqu'on atteint à l'infini de l'être, la souveraineté sur les deux mondes ne vaut pas plus que le néant.

Veuille, ô ami, contempler la sublimité de l'Etre devant lequel se prosterne le moindre atome de la création.

Cet Etre est tel que jamais Il ne croît ni ne décroît ; en lui toute chose s'anéantit.

Qu'il est sublime, Celui en lequel tous les êtres perdent leur propre essence !

Si l'homme se perdait en tel lieu, toutes ses fautes deviendraient qualités.

Si tous les peuples du monde tendaient leurs mains, pas un ne réussirait à saisir le pan de Sa robe.

D'aucune façon on ne pourrait l'atteindre ; il serait donc vain d'essayer de parvenir jusqu'à Lui »^{241}.

Notre fou a quelque chose à enseigner au derviche. Si avancé en spiritualité que ce dernier puisse être, il lui manque cette expérience de la relativité des temps que confère l'amour heureux-malheureux, heureux par la vision de l'aimée, malheureux par le caractère fugitif de cette vision. Les modalités se superposent sans pouvoir échanger leurs qualités. À l'instant de plénitude où l'attente qui avait surexcité la passion se trouve comblée (plan existentiel) tout autant que la préappréhension se voit remplie (plan cognitif), s'oppose l'écoulement d'une durée vide et, partant insignifiante, en dépit de quoi elle se maintient dans son intégrité. En effet, ces quarante années de vie se sont déroulées implacablement en suivant la pulsation du temps objectif. Rien ne peut modifier l'avoir-été. Ce temps-là est irréversible et têtu. Sa nature tient de la masse inentamable. Autre est l'instant qui vaut mille ans, chiffre emphatique qui ne traduit aucune valeur quantitative, mais qui exhibe, par l'indice comparatif, la dimension de l'éternel. Physiquement, cet instant est bien un fragment du temps écoulé.

On ne dira même pas, à cet égard, qu'il a été prélevé, car il lui appartient toujours. Il fait partie de l'avoir-été et participe de l'évanescence. Et pourtant, l'illumination qui le distingue le met à part. Sans avoir suspendu son implication dans le temps objectif, il relève désormais d'une autre réalité que nous pouvons définir positivement par *l'être laylique* et négativement par *l'absence de Moi*. Le Moi occupe la scène des quarante années, et seul *Je suis Laylâ* est à même de vivre le rythme supérieur.

On a le soupçon que 'Aṭṭâr oublie que pour Majnoun le temps objectif se trouve lui-même disqualifié avec l'espace qui est avec lui en rapport de convenance. Bien que l'instant soit passé, Majnoun réussit à s'y maintenir. Mais c'est peut-être cela même que suggère la superposition des temporalités. L'instant cardinal qui vaut mille ans et davantage enveloppe tout l'exister de Majnoun. C'est ce que vise à montrer l'explicitation du sens anagogique. Qui a vécu l'instant d'irradiation divine vit désormais de cet éternel instant. Le monde et sa temporalité basculent dans l'inessentiel.

§ 11. *Tremendum*

De Dieu on s'approche avec crainte et tremblement. Mais d'une femme ? D'elle aussi pour peu qu'en typifiant l'amour elle le fasse déboucher sur le plan divin. Pour qui s'est pénétré de cette idée, la crainte et le tremblement n'ont rien à voir avec la lâcheté du non-engagement. Ils inaugurent la sagesse et le recueillement.

« Lorsque Majnoun arrivait devant la porte de Laylâ, il ne pouvait en supporter la vue.

Son teint devenait jaune comme le safran ; sur tout son corps ses poils se hérissaient en fers de lance.

Un frisson parcourait ses membres, comme lorsqu'un renard aperçoit un lion féroce.

On lui dit : "Homme solitaire, on ne connaît personne qui t'égale en courage.

Tu ne crains pas le lion de la forêt, et le tigre ne te fait pas peur ;

Tu te promènes dans le désert et sur les montagnes ; comme un héros, rien au monde ne peut t'effrayer.

Et pourtant, dès que tu aperçois la porte de Laylâ, tu pâlis et tu trembles comme les feuilles du peuplier !”

Majnoun, le cœur affligé, répondit : “Celui qui dans les deux mondes n’a peur de rien,

Le lion de l’amour l’écrase comme s’il n’était qu’une fourmi. Considère quelle est la force de l’amour !

Quelle que soit la force dont une nature est douée, comparée à celle de l’amour elle n’est que du vent”.

Si tu es homme à comprendre de telles paroles tu mérites la compagnie de l’Adoré à la taille gracieuse,

Car si l’amant surmonte l’épreuve, l’Aimé lui donne à jamais son amour »^{242}.

Rûmî note que l’aimé de Dieu a plus à craindre qu’autrui car Il « punit cent mille fois plus son infime manquement, et Il ne fait pas une montagne de celui des autres »^{243}. On lui doit cette parole :

« Il y a des catégories de gens et des catégories d’amoureux ;

Le plus noble d’entre eux est celui dont la bien-aimée est la plus cruelle »^{244}.

§12. L’invisibilité

La crainte révérentielle n’est pas l’unique raison qui ralentit l’accès à l’aimée. Sa seule vision tue. Pour le dire autrement, seul un tué peut voir l’adorée. Aḥmad Ghazâlî rapporte que la tribu de Majnoun adressa une prière à la famille de Laylâ : « Cet homme mourra de désir. Qu’y a-t-il à perdre s’il lui est permis de voir Laylâ une seule fois ? – Nous ne sommes pas mesquins. Mais Majnoun ne supportera pas la vision de Laylâ ». Le jeune homme fut quand même amené et le rideau de son aimée retiré. « Mais l’ombre de Laylâ n’avait pas encore paru que Majnoun piqua une crise de démence et tomba par terre. La famille de Laylâ dit alors : « Nous vous avons avertis qu’il n’était pas capable de soutenir sa vue »^{245}. Variation sur l’invisibilité de Dieu. L’intéressant est que l’esthétique n’a guère de part à cette débâcle de la vision. Je veux dire que ce n’est pas la

beauté quand bien même excessive qui fait choir l'homme, pour la bonne et simple raison que la beauté, c'est précisément la visibilisation. Dieu même n'est visible que par sa beauté. L'expérience est donc ici d'une autre nature. Elle conjugue cet autre élément constitutif du *tremendum* qu'est la majesté où s'annonce l'essence dont la proximité provoque la contraction du *qabḍ*. Ibn 'Arabî enseigne que nous serions détruits sans l'attribut de la beauté, qui est celui de la proximité (*dunuww*)^{246}.

Voici pourquoi, chez Ghazâlî, Majnoun ne peut s'unir qu'à la poussière foulée par Laylâ s'il veut rester en vie, autrement dit, tant qu'il maintiendra son ipséité. Le désir majnounien ne peut donc poursuivre sa carrière dans le champ de la beauté puisque l'agent des transformations, le désir, conduit à l'anéantissement. Le *'ishq*, précise le mystique, est anthropophage, car il dévore la nature humaine sans en rien laisser^{247}.

§ 13. La remémoration

« Quelqu'un demanda au malheureux Majnoun : “Que dis-tu, pauvre homme, de Laylâ ?”

À ces mots Majnoun tomba à terre, la tête à la renverse et répondit : “Prononce encore une fois le nom de Laylâ.

Quelle parole lourde de sens attends-tu donc de moi ? Il suffit de prononcer le nom de Laylâ.

Répandrait-on d'abondantes paroles de sagesse qu'elles n'auraient pas la valeur du seul nom de Laylâ.

Lorsque tu prononces ce nom avec les attributs de Laylâ, tu révèles du même coup les mystères des deux mondes.

Puisqu'on peut parler de Laylâ, si l'on parle d'autrui ne fût-ce qu'un instant on commet un blasphème”.

Lorsque devant Majnoun on prononçait le nom de Laylâ, il recouvrait aussitôt la raison,

Mais si l'on parlait d'autre chose il était pris de démence et se mettait à crier.

Si tu es conscient du néant de ton moi, tu penseras à Lui.

Mais tant que se dressera devant toi la barrière de ce moi, tu auras beau penser à Lui, tu ne feras jamais que penser à toi-même »^{248}.

On sait que la remémoration (*dhikr*) du nom divin, ou théomnémie, joue un rôle central dans la spiritualité musulmane. Elle vise, comme Majnoun, à séparer le mental de tout ce qui n'est pas l'aimé, disons : à vider l'âme pour la rendre susceptible de remplissement. Kalâbâdhî a cette excellente définition : « La véritable remémoration, c'est que tu oublies dans l'invocation tout ce qui n'est pas Celui qui est invoqué, conformément à Sa parole : “Remémore-toi ton Seigneur quand tu auras oublié !” (*Coran* 18 : 24) ; c'est-à-dire : si tu oublies ce qui n'est pas Lui, c'est alors que tu te remémores Dieu »^{249}. Outre la répétition du nom de Dieu qui devient chez Majnoun celle du nom de l'aimée, préféré, dit-il, au royaume des deux mondes^{250}, d'autres remémorations sont possibles (ou plutôt en dérivent^{251}) comme : *il n'y a d'autre dieu que Dieu* ou *il n'y a que Dieu*, aisément transformables en : *il n'y a d'autre femme que Laylâ* ou *il n'y a que Laylâ* – la transformation étant réciproque. Que la répétition du nom appelle une proximation, voire l'extase, on le devine d'un poème profane de Jacques Grévin :

« ... et en l'honneur du nom
Que j'ai tant fait sonner, qu'un baiser on me donne »^{252}.

‘Aṭṭâr atteste, moyennant l'amour de Majnoun, que la remémoration peut passer pour l'essence de l'amour : « Quelqu'un arrêta Majnoun en chemin et lui dit : “Puisque tu es épris de Laylâ, prends-la pour épouse ! – Épouse, répondit Majnoun, jamais elle ne me comblerait ; me suffisent ces pleurs et ces gémissements ! – Alors, si tu ne la veux à ton côté, reprit l'homme, chasse de ton esprit ce vain désir ! – La pensée de Laylâ est ce qui m'importe, dit Majnoun ; d'elle les rebuffades, à moi les lamentations ! La quintessence de l'amour est le souvenir ; tout le reste n'est que vent. Je ne voudrais par cupidité perdre le souvenir de l'aimée !” Tant que parle l'évocation d'un autre, le visage du Seigneur te sera voilé. Quand tu ne penseras plus qu'à l'aimé, comme pour Majnoun, tout pour toi sera Laylâ »^{253}. Inversement, l'insensé se reconnaît au fait qu'il néglige le souvenir de Dieu^{254}.

§ 14. La nuit comme union à l'absence

La théophanie qui a lieu moyennant la femme induit généralement le sentiment de la proximité. On connaît les vers du poète turc :

« Yunus a vu *al-Ḥaqq* paraître sur ton visage.
Impossible est la séparation car *al-Ḥaqq* s'est révélé en toi ».

Toutefois, une mystique de l'amour de Laylâ se traduit par l'épreuve de l'absence. Voie ascético-purgative que l'amour donne comme perfection de l'amour à défaut d'être perfection de l'union. Mais union, l'épreuve de l'absence l'est déjà. Il est jonction dans la nuit. Par quelle excellence se laisse définir cette union à l'absence ? Guère par la purgation même laquelle, étant médiation, ne reconnaît absolument que l'excellence de l'union positive. C'est plutôt par cela qu'elle est déjà union et qu'elle doit assurer elle-même, au titre d'amour pur, les conditions d'inaccessibilité de l'aimée ! Mais comme elle se donne comme la perfection de l'amour, elle n'admet pas au fond de servir de moyen même à la perfection de l'union. L'épreuve cesse donc de pouvoir porter le nom de purgation tout en continuant de remplir cet office qui vise ici à séparer l'amant du monde (le *tajrîd* dans le lexique soufique) – perception mondaine de la folie^{255}. Du même coup la dimension du temps est abolie, et avec elle toute espérance de l'union positive. On dira, en modifiant le vers de Virgile, que le seul salut pour les amants de Laylâ (ces vaincus selon le monde) est de n'espérer aucun salut. Car rien n'est à obtenir qui ne soit acquis dans la nuit. L'absence est préservée par l'amour pur comme son bien le plus précieux.

La position est originale par comparaison avec celle de Jean de la Croix dont la nuit est en effet union, mais par les trois vertus théologiques, l'espérance prévenant tout quiétisme. La nuit du Docteur mystique est quête de la Lumière : les épreuves ménagent la voie de l'union positive. De même la préférence que Rûmî demande qu'on accorde à la tyrannie de l'Ami plutôt qu'à son affection ne se propose que comme une étape, celle des pleurs afin de briser l'orgueil du favori^{256}. Une mystique majnounienne, savourant son désespoir, ne conçoit l'union que dans l'absence réelle suppléée 1) par une simple union dans l'amour même, 2) par une union moyennant l'imagination créatrice ou 3) par l'identité suprapersonnelle. À

chacun sa station, disait Hujwirî^{257}. Celle de Majnoun comprend nécessairement l'absence fût-elle surmontée, fût-elle suspendue par la grâce de l'aimée. Comme on demandait à Junayd s'il désirait voir Dieu, il répondit par la négative et s'expliqua : « Quand Moïse le souhaita il ne Le vit pas, et quand Muḥammad ne le souhaita pas, il Le vit »^{258}.

L'amant de Laylâ est donc soumis au *ḥikm al-ism* (l'autorité du Nom). À la légende majnounienne, la mystique se doit donc d'assigner son rôle du côté de la nuit. Dès lors qu'elle vise l'union positive, l'union à l'absence vaut pour elle comme une étape, l'union imaginaire comme une révélation et l'identité suprapersonnelle comme l'expression de l'union positive. Iqbal disait : « Seul celui qui devient amoureux de la Beauté de l'Essence peut devenir le seigneur de toutes les créatures »^{259}. Avec notre Majnoun mystique, cette suzeraineté est de nuit, tramée dans l'imagination. Un Ibn Ghânim, qui s'est par ailleurs comparé à Majnoun^{260}, s'est expliqué là-dessus :

« Et ma proximité ne peut être acquise sinon par un adorateur

Qui s'est dépêché tout le long des nuits noctissimes (*al-layâlî al-alyaliyyat*) »^{261}.

On peut mesurer toute la distance qui sépare la mystique majnounienne faite de la complaisance dans la nuit obscure d'avec la mystique suhrawardienne de la lumière pour laquelle il n'y a rien à espérer de l'obscurité. Par cela que « la séparation est nuit et la jonction matin », il intime l'ordre de s'arracher aux ténèbres^{262}.

§ 15. De l'infamie comme attestation

L'amour, disait Ovide, voit tout avec des yeux d'aveugles : « Il croit que l'infamie est un honneur »^{263}. Un honneur uniquement parce que non sans paradoxe mode suprême de son auto-attestation.

« Quand, de Laylâ, Majnoun fut éperdu, jour et nuit comme la Sphère céleste, il se mit à tourner. Il abandonna sommeil et nourriture ; son œil, de l'océan du cœur devint le fleuve. Il pénétra sur la place de la disgrâce ; le cœur sur son esprit frappa le fer de la mélancolie. Un jour son père lui dit :

“Insensé ! Te voici errant et déconsidéré. Te voici prisonnier du carcan de l’infamie ; nul à présent ne te ferait crédit !” Majnoun à ces paroles répondit : “Cette douleur, cette peine, ce danger qu’à présent je traîne par amour, – l’aimée sait que tout cela est pour elle. Elle le sait et cela me comble ; jusqu’à la Résurrection, je ne cesserai d’en être satisfait. J’ai beau par cette épreuve avoir le cœur ensanglanté, je ne renoncerais pas à cette douleur” »^{264}.

Outre le *Je suis Laylâ*, la mystique de l’amour qu’il véhicule et l’ivresse qui en dérive, c’est l’infamie qui rapproche le plus Majnoun de Hallâj. « Que l’homme vrai soit sans tête et sans pieds ! que tout en lui soit perdu ! », recommande ‘Aṭṭâr^{265}.

§ 16. La nuit comme expérience de l’amour trahi

L’amour pur se surpasse et s’accomplit dans le sentiment de Majnoun en tant qu’il ne paraît guère payé de retour ou, pire, ne suscite que dédain en l’âme adorée. Ce qui dans un reproche à un cœur de femme indifférent perpétue la norme, se colore de blasphème et encourt la réprobation dès lors qu’à Dieu même est adressée la plainte. Or la mystique de l’amour pur aboutit, dans sa logique superlative, à ce discours. A titre d’exemple, le distique de Makzûn al-Sinjâr :

« Je professe (*adînu*) à l’égard de Laylâ la religion de la fidélité
Sans ignorer que sa religion, en amour, est sécheresse et perfidie.
Quand bien même elle ne tiendrait pas sa promesse,
J’honorerai la mienne ; et je ne trahirai pas mes serments
Quand elle le ferait des siens »^{266}.

Ces vers illustrent une dérive qui dépasse la supposition impossible de Fénelon, car ce qui est ici supposé est présenté comme parfaitement possible et même avéré, comme si de Dieu il n’y avait pas d’autre expérience possible que l’esseulement. À vrai dire, le propos de Makzûn s’inscrit dans le cadre de la théorie de l’essentielle occultation du Principe (y compris dans sa manifestation car toute vision est à la mesure du

percevant, non de Dieu) qui lui fait rejeter les formules d'identification et explicitement celle de Ḥallâj^{267}.

§ 17. Majnoun et Jésus ou l'extrême dénuement

Qushayrî rapporte que Sarî prisait fort les vers suivants dont il ne cite pas l'auteur et qu'il déclare valoir mieux que sept cent récits :

« Quand je prétendis l'amour, elle me dit : “Tu mens !
Comment se fait-il que je voie tes membres revêtus de chair ?
Il n'est d'amour avant que le cœur adhère aux entrailles
Et que tu te flétrisses au point que tu ne puisses répondre à l'appel,
Que tu maigrisses au point que la passion ne te laisse qu'un œil pour
pleurer et te lamenter” »^{268}

Or le deuxième vers est attribué à Majnoun (D, p. 312)^{269}. Qu'il ait su la chose ou non, 'Aṭṭâr lui fit un sort en y mêlant une anecdote qui, dans le soufisme, concerne Jésus :

« Majnoun trouva un jour un moment propice pour s'asseoir auprès de Laylâ.

Celle-ci lui dit : “Mon amant, montre-moi ce que tu as à m'offrir”.

Majnoun répondit : “À cause de mon amour, ô mon idole, je n'ai plus ni eau ni puits.

J'ai perdu jusqu'à l'humidité de mon foie, jusqu'au pouvoir de m'endormir la nuit.

Ton amour a pillé le trésor de ma raison, il ne me reste que la vie. Un seul signe de ta part,

Si tu la veux, et je te la donne à l'instant. Sois assurée que je n'hésiterai pas”.

Laylâ la bien-aimée répondit : “À quoi bon te prendre ce bien ? Offre-moi quelque chose !”

Alors Majnoun offrit à Laylâ une aiguille et dit : “Voilà mon seul avoir dans les deux mondes.

Je n'ai que ceci ici-bas. À part ceci, mon lot est l'absolue pauvreté.

Écoute pourquoi je me suis muni de cette aiguille : souvent dans le désert je suis tombé à terre.

Souvent te cherchant, bien-aimée, comme celui qui cherche la rose, j'ai eu le pied déchiré par l'épine.

Alors tombé par terre je me suis servi de cette aiguille pour tirer l'épine de mon pied".

Laylâ répondit : "Voilà bien ce que je voulais te prendre,

Car si tu étais sincère dans ton amour, à quoi cette aiguille pourrait-elle te servir ?

Âme troublée, si à la recherche de ta bien-aimée, une épine se pique dans ton pied

Il ne faut pas la retirer avec une aiguille. Ce n'est pas l'acte d'un amant fidèle.

L'épine a la vertu de servir de guide sur le chemin de l'union.

Il ne faut pas l'extraire avec une aiguille, car le propre de l'amoureux est d'accueillir la douleur.

Si une épine te perce le pied et que j'en sois la cause, considère-la comme une rose qui embellit ta robe.

Serais-tu donc moins que le rosier, qui souffre un an l'épine dans l'espoir de la rose ?

Une épine dans ton pied à cause de Laylâ vaut mieux que cent roses tissées en guirlande par une autre" »^{270}.

Jésus, selon une légende musulmane, aurait sa vie durant porté sur lui une aiguille qu'il emporta avec lui dans son ascension céleste, ce qui lui fut reproché, bien qu'elle eût servi de symbole de l'ascèse et de l'esseulement^{271}. Elle fut le voile sur son chemin, juge 'Atîâr^{272} qui suit ici son maître Ahmad Ghazâlî : « Les anges s'assemblèrent lorsque 'Îsâ fut élevé. Il s'assit et son froc rapiécé (*muraqqa'at*) se déchira en trois cent morceaux. Ils dirent : "Notre-Seigneur, ne fera-t-on pas à 'Îsâ une tunique sans couture ?". Il répondit : "Non ! Le monde ne mérite pas qu'il en ait une". Ils fouillèrent alors dans son habit et trouvèrent une aiguille. Dieu dit alors : "Par ma gloire, sans l'aiguille, je l'aurais élevé jusqu'en l'intime de ma Sainteté et ne me serais pas contenté pour lui du quatrième ciel. Mais il fut voilé par une aiguille..."^{273}. Le texte se comprend de lui-même comme apologie de l'extrême dénuement. Toutefois, sa bonne intelligence passe pas

le rappel de l'usage des soufis, mentionné par Sulamî dans son *Jawâmi' âdâb al-ṣūfiyyaî*, de voyager munis d'une aiguille afin de rapiécer leurs frocs et par là de mettre leur pudeur à l'abri^{274}. D'ailleurs, une des trois recommandations de Jurjânî au fakîr était de savoir coudre^{275}.

De quoi se rend coupable Jésus ? D'un *shirk* subtil dont seuls des êtres purissimes s'aperçoivent et s'affligent, un *shirk* de l'état (*ḥâl*) contredistingué d'un *shirk* de paroles (*qâl*)^{276}. De l'accusation de ce dernier, qui prête à Dieu un fils ou un associé, on sait que le Jésus coranique a su se défendre. Mais le *shirk* de l'état est en quelque sorte indétectable, car cet autre que Dieu gît dans l'individu lui-même, dans le soufi, fût-il par ailleurs un prophète du premier rang !

Nul doute que 'Aṭṭâr propose pour son thème majnounien une variation sur l'aiguille de Jésus. La différence mérite attention. Son Majnoun ne met pas la chose au service de la *sitra* (décence et revêtement), puisqu'il s'en est déjà dépouillé. En effet, son dénuement extérieur ne laisse rien à désirer. À tous, sa pudeur revêtue d'impudeur, il se présente chétif et délabré comme le fou de Laylâ. Ce dont il ne s'est pas encore libéré, selon l'exigeante et terrible aimée qui cherche partout des prétextes contre lui, c'est d'une erreur sur le sens de la souffrance, comme s'il n'avait pas encore compris, en dépit de la rime signifiante, récurrente en poésie persane, l'équivalence de l'homme (*mard*) et de la douleur (*dard*). La poésie révèle la convergence de l'ontique (la douleur de l'être) et de l'amour pur (exhibant l'être de douleur).

À l'extrême déréliction de l'amant qui paraît irréprochable manque, selon un Dieu laylifié, d'être absolue. Il arrive que des soufis, comme Sarmad, prennent au mot l'interdiction d'Ahmad Ghazâlî et se promènent nus. L'extrémité marque une limite. L'absoluité n'en connaît guère. Le sacrifice de la vie étant acquis, on confisque alors la dernière chose en l'amant qui ne soit pas Dieu. Or tout ce qui n'est pas Dieu en est un succéadané ou se pare, pour être, d'une fausse lumière. L'aiguille symbolise ici l'organe du moi en tant qu'il maintient la jouissance de soi quand bien même négative comme absence de douleur. Mais l'union est impensable, pour une mystique de l'identité à laquelle adhère 'Aṭṭâr, tant que persiste la conscience de la différence. À l'épine est dévolue la fonction de lancer la plaie devenue mode de l'union à un être rude à aimer. Comme l'homme ne peut jouir de soi hors de Dieu, la conscience de Dieu pénètre son être

comme l'écharde qui entend le conformer à l'Autre. Ce « guide sur le chemin de l'union » n'est pas, dans le cas de la mystique majnounienne, une cause accidentelle. Laylâ qui s'équipare à une rose sait l'épine inhérente au rosier. Quelle que soit l'union, elle ne se fera que de nuit. Il est vain d'espérer l'inversion des signes dans le réel. C'est à une autre légende que doit recourir l'union positive. Pour le moment, Laylâ qui vient d'absolutiser la dérélition de son amant développe les richesses de l'absence comme hantise de l'unique nécessaire. Hantise qui est passivité de l'amant, pure réceptivité sans intermédiaire et sans rien du monde^{277}, passivité donc absolue^{278} qui, si l'aiguille ressortit au système de défense du Moi, a démis l'individu de son égoïté et Fa réduit à son Soi lequel est sensible à l'Aimé divin. La purgation n'empêche pas l'union dans l'absence. Plus, en folie, le dénuement est extrême mieux le Soi souffre l'Aimé (le porte en soi). Telle est la prouesse exigée, le degré suprême du vasselage. Majnoun n'a pas l'air de se montrer indocile aux remontrances de l'aimée ! C'est que par l'effet de ses décisions, elle ne fait pas mystère qu'elle conjoint en sa personne l'aimée et la Loi. Comme pour Sacher-Masoch, la configuration de l'amour pur tient ultimement à l'incarnation de la Loi par la femme^{279} sans garantie que les rigueurs soient salutaires, car par les dédains, l'aimée ne cherche pas, comme chez Pétrarque, à calmer l'ardeur des désirs de l'amant^{280}, mais, dirait Carlos Drummond de Andrade, à faire aimer la soif infinie^{281}.

§ 18. De la nudité à la dissimulation

Majnoun porte glorieusement sa nudité, emblème d'une ascèse purificatrice et d'un cœur calciné. Saura-t-il obtenir l'aimée grâce à elle ? Certainement pas dans le monde, car les gens y vont enveloppés de décence. Saura-t-il au moins l'approcher ?

« Les parents de Laylâ ne laissaient jamais entrer Majnoun dans leur tribu ; mais Majnoun, ivre d'amour, emprunta une peau de brebis à un berger qui était dans le désert où la tribu de Laylâ dressait ses tentes. Il courba sa tête, la couvrit de cette peau, et prit l'apparence d'une brebis. Il dit alors à ce berger : “Je t'en prie, au nom de Dieu ! Laisse-moi au milieu de tes brebis. Pousse ton troupeau du côté de Laylâ afin que du milieu je

puisse espérer de voir celle que j'aime, afin qu'étant ainsi caché à mon amie sous cette peau, j'en jouisse en quelque chose" ». Ce qui fut fait. Il ressentit une joie très forte en contemplant Laylâ, puis tomba en pâmoison. « Lorsque l'amour eut produit sur lui cet effet, et que l'eau eut quitté son visage, le berger le prit et l'emmenant dans la plaine ; il jeta de l'eau sur le visage de ce jeune homme si profondément ivre d'amour, pour calmer un peu ce feu avec cette eau ».

Pour être voilement de la raison, la folie n'en est pas moins révélation de l'amour. La nudité, elle, est le stigmate éclatant d'une folie d'amour malheureux qui va jusqu'au dépouillement de tout ce qui n'est pas l'aimée. Toutefois, la nudité ne donne rien de l'aimée elle-même dans une mystique de la nuit obscure ; elle ne procède à une union à elle que par la médiation conjointe de la volonté aimante et de la passivité vigilante, rien donc qui appartienne au monde. Le geste de proximation exige, en revanche, une alliance de la volonté aimante et de l'opportunité, soit une prise en considération d'une conjonction mondaine favorable. Mais le dépouillé n'a pas prise, par définition, sur la réalité spatio-temporelle. De là qu'il doive avoir recours à la dissimulation. Lui qui est sorti de la socialité humaine pour lui préférer la fréquentation des bêtes sauvages, entre dans un troupeau d'animaux qui gravitent dans le cercle de l'humanité, et donc de l'aimée tangible. Tout en ne trahissant pas la nudité en endossant la peau d'une brebis (car il ne s'en revêt pas, puisqu'il ne l'exhibe que comme une nudité de brebis), il entame un mouvement vers la visibilité, mais qu'il interrompt à mi-chemin, car ce qu'il veut, c'est voir et non être vu. La peau de brebis, c'est sa garantie de semi-invisibilité dans le monde de la visibilité. Majnoun se tient entre Ulysse et Jacob. Comme le premier, il ruse avec la puissance titanique. Avec le second, il vole des faveurs consenties à autrui. Et pourtant son acte ne va pas jusqu'à la conquête. Pas plus qu'il ne convole avec l'élue de son cœur, il n'hérite des droits.

Jusqu'à présent l'analyse s'est fondée sur la donnée de l'amour profane. La suite du texte invite à l'exhausser jusqu'au sacré : « Ensuite un jour que Majnoun ivre d'amour, était assis avec quelques personnes dans le désert, un des membres de cette réunion lui dit dit : "Ô toi qui es d'une naissance distinguée ! comment peux-tu rester sans vêtements ? Si tu le désires, je t'apporterai à l'instant la robe que tu préféreras" – "Tout vêtement, répondit Majnoun, n'est pas digne de mon amie ; ainsi il n'y en a

pas pour moi de plus convenable qu'une peau de brebis ; elle me sert comme de *sipand* pour repousser le mauvais œil. Majnoun porterait volontiers des habits de brocart et de drap d'or ; mais il aime cette peau, au moyen de laquelle il peut plaire à Laylâ. J'ai pu apercevoir mon amie sous cette peau de brebis ; comment voudrais-je avoir d'autre vêtement que celui-là ? C'est sous cette peau que mon cœur a eu des nouvelles de l'amour ; et, puisque je ne puis parvenir à l'essence de la chose, cette peau me permet d'en avoir une idée" »^{282}.

Seul importe l'habit qui rapproche de l'aimée. 'Aṭṭâr ne va pas jusqu'à identifier la peau avec tel attribut humain qui, reflet ou émanation d'un attribut divin, permettrait une jonction partielle avec le divin. C'est que l'anecdote illustre l'étape de la traversée de la vallée du '*ishq*, non celle du '*fanâ*' unitif. La morale par laquelle l'auteur la conclut n'énonce pas davantage que le changement des inclinations et l'abandon des plaisirs vulgaires, même si, pour le dire, elle parle de donner sa vie, car ce don n'obtient rien, la distance étant parfaitement préservée. À cette étape, notre homme ne saurait passer pour le papillon qui devient de feu en se jettant dans la flamme (c'est cela même parvenir à l'essence de la chose), car il ne s'enflamme que dans et par la contemplation lointaine. Il ne lui reste qu'à en avoir une idée. Mais alors que, ainsi que nous le verrons, la science qu'on atteint par identification totale de l'amant à l'Aimé se résout ultimement en un jeu de l'amour avec lui-même, l'idée que le mystique peut avoir ici de Dieu est bien sienne. Si elle lève un voile de la nuit obscure, ce n'est pas au bénéfice d'une connaissance matutinale. Une vision de l'entre-deux, vespérale et clignotante (les espoirs déçus aussi brefs que le jaillissement d'un éclair dont parle le poète^{283}), qui mêle au tendre rayon que répand l'essence l'appréhension objectivante de celui qui n'est pas devenu l'essence. Les nouvelles obtenues par ce procédé ne sont pas celles de l'Aimé, ni même encore celles de l'amour qui unit les amants, mais uniquement celles de l'amour de l'amant. L'idée n'en est pas moins précieuse, à condition qu'on se s'y arrête pas.

Que signifie maintenant que la peau lui sert de *sipand* ? Le *sipand* est une graine qu'on brûle en d'heureuses occasions pour chasser les mauvais esprits. Il n'est pas de meilleur indice de la situation semi-mondaine dans laquelle la proximation relative plonge Majnoun, car il fait intervenir la notion de tiers. Certes, les vers du poète arabe faisaient souvent référence

aux innombrables argus à l'investigation desquels son amour devait se soustraire. Mais plus le Majnoun mystique s'enfonçait dans son amour, moins il avait cure de la médisance à la langue insatiable, car il trouvait le moyen de s'unir à l'aimée par des chemins ignorés du monde, ceux de la pure affectivité. Or voici qu'il entend user de la peau pour repousser le mauvais œil. N'est-ce pas lui-même pourtant qui, en se rendant à moitié visible, a donné à cet œil d'apparaître ? Moment instable que le moment présent et qui appelle à son dépassement. La dissimulation et le clan-obscur ne sont guère propices à une mystique de la nuit obscure.

§ 19. De l'union à l'absence

« Quelqu'un demanda à Majnoun : "Qu'as-tu pour être si affligé ?"

Il répondit : "Je suis comme un vieil âne meurtri par d'accablants fardeaux.

Mon corps débile et exténué doit supporter jour et nuit de lourdes charges.

Et si après toutes ces épreuves on ôte mon bât pour m'accorder quelque repos

Arrivent mille taons qui enfoncent leurs dards dans mes plaies

Tant et si bien que je crie : Puissé-je ne plus jamais connaître de repos !" »

Le maître spirituel exploite cette donnée en exaltant la vertu de l'abaissement dû aux multiples épreuves. Pour connaître cet état, il faut s'être renoncé, vivre en Dieu et mourir à soi, quitter le monde avant le trépas :

« Tant que tu n'auras pas envie par amour de sacrifier ta vie, tu ne pourras découvrir le secret de l'abaissement »^{284}.

Le paradoxe placé dans la bouche de Majnoun d'un repos suppliciel se réfléchit partiellement, dans la morale qu'en tire le maître, comme envie de sacrifice. Il ne suffit pas que l'abaissement soit volontaire. Le repos, étant nuit, se parfait dans l'affliction, tout de même que la nuit, étant

affliction, est plus que repos. Expérience des limites, elle se réjouit de l'obscurité de soi, mais serait absolue, nihilisante, n'était son identification à l'amour.

Ces épreuves, outre leur vertu purificatrice, peuvent délimiter tout le champ de l'union, union négative certes et que ne nuance même pas l'imagination créatrice. C'est ici dans le négatif qu'est l'union puisque Dieu n'est qu'absence, union qui n'est pas à Dieu, mais à l'absence de Dieu. De la valeur éminente du négatif rien ne témoigne mieux que la réponse à la question : « De tous les mots, lequel préfères-tu ? » De la part de Majnoun on se serait attendu à : « Laylâ ». La réponse que lui prête 'Aṭṭâr extrait du nom aimé le sens plein : « Plus que tous, le mot *non* est celui qui me plaît ! Tant que je serai en vie, ce *non* me comblera ! » L'autre de rétorquer : « Ignorant ; quand il y a le *oui*, comment préférer le *non* ? » Majnoun explique : « Lorsque je demandai à Laylâ : « Ô toi, dont le visage éclipse le soleil, m'aimes-tu ? "Elle répondit : *Non* !" Depuis, je porte le fardeau de ce refus. Dès que sa langue laissa tomber *non* !, de ce mot je fus épris cœur et âme ! C'est pourquoi, par Dieu, il n'est pas une seule parole qui me plaise davantage ! »^{285} Réponse quasi iblîsienne !

Flamenca déclare « que tout arrive par un seul mot, / celui qui accepte ou refuse »^{286}. Un *non* ! majnounien ne sert pas de viatique comme celui de Bisṭâmî^{287} et de Jean de la Croix. Il institue un arrêt ou introduit dans une impasse sauf qu'il n'y a plus même un chemin en raison du rapport au *non*. Devant la digue un autre eût ou reflué ou tenté de déborder. Majnoun, lui, aimant ce *non* au titre d'une modalité de la Nuit^{288} comme Jamîl, l'autre prince de l'amour courtois, au titre de la chasteté^{289}, peut être dit content dans le non-contentement, mais aussi ravi dans l'apophase de l'aimée, la différence pure. Ainsi la distance de Dieu n'empêche pas cette sorte d'union, de nuit, qu'est l'amour de la distance si Dieu n'est que distance. De deux manières le soleil peut être éclipsé, soit par un astre supérieur comme il fait avec les étoiles, soit par un antisoileil, par la Nuit qui est absolu détachement. 'Aṭṭâr fait encore proclamer par Majnoun qu'une des injures de Laylâ vaut plus que cent compliments d'une autre personne^{290} et que la peau de brebis^{291} dont il s'est couvert pour pouvoir la contempler est devenue sa magnifique parure puisque, ne parvenant pas à « l'essence de la chose, cette peau lui permet d'en avoir une idée ». De cet épisode, 'Aṭṭâr tire une morale du dépouillement transformant : « Il faut que

l'amour t'arrache à la sagesse, il faut qu'il change tes inclinations. La moindre chose dans l'anéantissement de ces inclinations, c'est de donner ta vie et de quitter les plaisirs vulgaires »^{292}. L'esseulement seul peut conduire à la totalisation imaginale et à l'union dans la nuit. c'est que le *Non !* laylique n'est que le pendant du *Non !* majnounien. On se souvient que c'est la réponse qu'il fit à la question de savoir s'il aimait la donzelle avant de proférer la sentence d'identification. Ce fut l'occasion, pour Ibn Ghânim, de mobiliser les *ḥadīths qudsīs* qui établissent l'agir et le parler de par Dieu dont bénéficie l'homme qui Lui est uni^{293}. Ce que faisant, il renversa l'union dans la nuit en une union sans le savoir de l'union.

Mais par-delà les affres et les bienfaits purgatifs de la station du *non !*, un danger menace, celui encouru par un disciple lointain de Majnoun et de Ḥallâj, Sarmad Shahîd Kashânî dont le *non !* a servi de prétexte pour le décapiter. Sarmad récitait de la profession de foi la part négative en l'amputant de l'affirmative qui suit. Voici comment il justifiait son « *Lâ ilâha* » qui, sous cette forme, se traduit : « Il n'y a pas de Dieu » : absorbé par la négation, il n'était pas mûr pour l'affirmation. Il voulait voir Dieu de ses propres yeux par un témoignage irréfutable avant de compléter par « sinon Dieu ». La légende rapporte que c'est exactement ce qu'il fit lorsque sa tête roula par terre^{294}. L'histoire est porteuse d'une signification emblématique : il n'y a de passage de la foi à la certitude mystique que dans le risque de la mort, sinon dans le trépas même.

S'il y a de bonnes raisons de faire de Sarmad un disciple de Ḥallâj (voire de l'Iblîs ḥallâjien) qu'il mentionne souvent et avec lequel il se compare, ce n'est pas seulement à la station du *non !* que je pense pour le rattacher à Majnoun. Non content de proférer des outrances, Sarmad avait la manie de se promener nu. Or, en guise d'excuse, on le fit passer pour toqué (*majdûb*). Je dirai, pour ma part, qu'il eut le tort, en termes majnouniens, de s'ensauvager tout en restant dans le monde. Lisons les vers qui exhalent un parfum majnounien, où il justifie sa conduite :

« Une créature de rêve a fait de moi ce que tu vois,
M'ayant fait boire à son regard, elle m'a jeté hors de moi.
Elle est dans mes bras, mais je la cherche tout le temps,
C'est un bien singulier brigand qui m'a volé mes vêtements »^{295}.

§ 20. Mieux que l'union

Bien qu'il ait repris de Niẓâmî la figure pathétique du mari de Laylâ qui mourra d'amour chaste, Jâmî ne lui fait pas porter l'essentiel du poids de l'amour pur hyperbolique. L'époux, s'il n'enlace pas l'aimée^{296}, jouit à satiété de sa vision, et c'est assez, estime Majnoun (*Leylî u Majnoun*, v. 2902). Si l'un trouve ses délices même dans la chasteté conjugale, l'autre fait mieux : accusant Laylâ de l'avoir abandonné, il conjoint sa volonté à la sienne par-delà l'union :

« L'abandon (*hajr*) décidé par le désir
C'est cela même l'union (*waşl*) ;
Et il est même meilleur que l'union » (v. 1204).

Que les avanies subies de par le bon plaisir de l'aimée vaillent union, nous le savons par ce que j'ai appelé l'amour damné. Il n'y a pas adhésion à la personne de l'autre, seulement à son arbitraire. C'est une faute contre la sincérité en amour, précise Jâmî (v. 1205), que de chercher à rencontrer l'aimée dès lors qu'elle en a décidé autrement. De quoi permettre d'étayer l'axiome d'Iblîs sur un principe relevant de l'amour pur hyperbolique. Que l'amour fasse trouver, cela relève proprement de l'ontologie, c'est là chose de nature où la volonté n'a guère de part. Que l'abandon fasse trouver, cela n'est possible que par une conformation délibérée, et partant une maîtrise du désir, non pas, cela va de soi, du désir des choses du monde (l'autre que l'aimée), depuis fort longtemps éradiqué, mais même du désir de l'aimé. Je ne dis pas qu'il abolit le désir, car il en a pour le moment besoin (en attendant le dépassement de la dualité de l'amant et de l'aimée) afin de certifier le surmontement. L'autodépouillement de l'amant véritable (v. 1207) purifie l'amour même de ses velléités de possession. Bien que le poète persan maintienne, en cette occurrence, le terme de *'ishq* depuis longtemps devenu l'équivalent de *ḥubb* (notamment chez Rûzbehân), toute nuance de désir s'estompe (cf. v. 1270).

On aboutit ainsi au résultat visé par la supposition impossible, et cela sans besoin d'en faire usage : l'abandon est non seulement effectif, il est de surcroît irréversible. Et voici que l'on continue d'aimer, sans espoir

(*ummîd*) et sans peur (v. 1209). La supposition a tourné à l'état de fait. L'union à l'absence est en réalité une union à la volonté de l'aimée. Union sans union, car l'union à la volonté ne l'est pas à la personne de l'aimée. Mais meilleure encore parce que respectueuse du bon plaisir de l'aimée. Prêtons toutefois attention au fait que l'union des volontés n'est pas réciproque comme chez Thérèse d'Avila pour qui chacune consent à l'autre, la configuration obéissant au paradigme du mariage spirituel. Majnoun, pour sa part, fait gloire, avec Mme Guyon, de l'involonté chèrement acquise.

§ 21. Les unions fallacieuses

Est-il certain que l'abandon et la rebuffade déterminent une union de l'humilié à la volonté souveraine ? Un vers énonce :

« Tout un chacun prétend s'être uni (*waşl*) à Laylâ
Tandis que Laylâ ne le leur reconnaît guère »^{297}.

Ces gens-là sont soit des religions, soit les mystiques relevant de l'une ou l'autre. Les unions fallacieuses relèvent en priorité de ce que j'appellerai la mystique positive (union à la présence). Bien des modes de la mystique négative peuvent être également frappés par le déni. Le corrélat de notre Laylâ est la folie d'amour pur et nul autre. Ibn Manzûr nous apprend que nuit obscure se dit « *layl aqwas* »^{298}.

§ 22. La jonction par la totalisation imaginale

Commentant : « et où que vous tourniez votre face se trouve la face de Dieu » (*Coran* 2 : 115), Ayn al-Qudât dit : « Toute chose vers laquelle se tourne l'âme devient sa *qibla* »^{299}.

De l'union à l'absence peut germer une lumière noire : l'identification de toutes choses à l'aimée^{300}. Lumière du fait de leur perception ; noire du fait de leur transsubstantiation. C'est qu'en effet, seule Laylâ est vue, étant

l'essence de toutes choses. Ce qu'amour extatique compose, la théomonie l'a déjà posé comme un fait ontologique.

Mais avant de considérer le point de vue de l'identité de Laylâ avec l'essence universelle du fait de l'allégorie (Laylâ signifiant Dieu plutôt qu'elle-même), il convient de signaler l'usage référentiel et stratégique de la totalisation imaginaire de Majnoun fait par les compilateurs et défenseurs du soufisme.

La Légende arabe faisait dire à Majnoun avisant une gazelle : c'est Laylâ (D, p. 171). Parce qu'elle ressemble à son aimée, il libère, lors d'une chasse, une autre qu'il venait de prendre à un piège (D, p. 195, 206, 278 ; cf. p. 215, 257, 285). Le roman de Nizâmî décrit la scène avec délicatesse : « Une gazelle s'était prise dans des rets. Elle avait des membres d'une finesse exquise. La douceur brillait dans ses yeux quand elle levait la tête. Majnoun l'aperçoit. Il court à elle comme un père à un fils, la presse sur son cœur et la couvre de baisers. Il panse ses blessures et détache ses liens. Il lui dit : "Retourne auprès des tiens, cher animal, toi dont le regard est tendre et me rappelle l'image de Laylâ. Puisses-tu désormais n'avoir aucun souci !" Il la caresse de la tête aux pieds, la baise sur les yeux et lui rend la liberté ».

C'est sous un même chef que l'auteur des *Luma'*, illustrant et justifiant Bistâmî, place l'identification par Majnoun d'un fauve ou d'une montagne à Laylâ et le fait qu'à la question : qui es-tu ? le poète-fou réponde : « Laylâ ». Cela revient, selon Sarrâj, à décrire ses états moyennant les qualifications de l'aimée. Et de citer^{301} un distique de Majnoun :

« Je longe les demeures de Laylâ, baisant tel et tel mur ;
L'amour des demeures n'a guère submergé mon cœur,
Mais celui de qui les habite » (D, p. 170).

Il se peut que Mullâ Şadrâ y ait pensé au moment d'écrire au sujet du Paradis : « Les Rapprochés ne veulent de la Demeure que son Maître »^{302}. 'Ayn al-Qudât cite ce même vers (pour illustrer sa sentence : « Aimer une chose par sympathie avec l'Aimé ne fait aucun tort et ne nuit absolument pas à la perfection de l'amour ») avant de renchérir avec un poème de sa composition :

« Majnoun aperçut un jour un chien dans un champ,

Vers ce chien, il se précipita allègrement ;
On lui demanda pourquoi, pour un chien, il se réjouissait tant ;
“Ce chien, dit-il, est passé un jour dans la rue de Laylâ” »^{303}.

On se souviendra que le chien est généralement considéré comme une bête impure. Rûmî ne manque pas de le rappeler : Majnoun tourne autour du chien de Laylâ et lui sert du jus. On lui en fait reproche :

« Le museau du chien mange constamment des ordures ;
Le chien gratte son derrière avec ses lèvres ».

Et Majnoun d'expliquer :

« Ce chien est un talisman scellé par la main du Seigneur :
Ce chien est le gardien de la demeure de Laylâ
Considère sa haute aspiration, son cœur, son âme, sa connaissance ;
Où il a choisi de vivre et fait sa demeure.
C'est le chien à l'apparence bénie, celui de ma Caverne
En vérité ; il partage ma peine et ma douleur »^{304}.

Paradoxalement, Majnoun ne fait pas de l'animal son médiateur auprès de l'aimée, encore qu'un reflet d'elle soit comme tombé sur lui. Il l'incorpore à son propre destin à lui comme si au lieu de garder Laylâ il s'était enfoncé dans l'exclusion du monde adaptée par Rûmî de la reprise coranique (sourate 18, *Al-Kahf*) de la légende des Sept Dormants. C'est qu'il est probable que la sentinelle canine désigne ici un sage, voire le maître spirituel qui est Dieu par participation (alors que, selon Abû Bakr al-Warrâq, le caractère du chien de la Caverne lui vient de sa fréquentation des gens de bien^{305}).

De même Hujwîrî, qui cherche aussi à justifier les outrances verbales (ou paradoxes) de Bisṭâmî, fait appel au cas de Majnoun qui, « fixait son esprit sur Laylâ au point de ne voir qu'elle dans le monde entier, et que toutes les créatures revêtaient à ses yeux l'apparence de Laylâ »^{306}. Il cite également de Shiblî : « Je n'ai jamais rien vu sauf Dieu »^{307}. « À quoi reconnaît-on celui dont le cœur est entièrement dominé par l'Exister divin ? » Kharaqânî répond : « Des pieds à la tête, tout témoigne en lui de

l'Exister divin : ses mains quand il les lave, ses pieds quand il marche, ses yeux, jusqu'à son souffle qui, quand il sort de son nez dit : "Allâh". Il ressemble à Majnoun qui disait : "Laylâ" à tout ce qu'il rencontrait, à la terre et à la mer, aux maisons et à leurs habitants, à l'herbe et aux moutons, et qui finit par dire : "Je suis Laylâ et Laylâ est moi" »^{308}. Il est à noter qu'Ahmad Ghazâlî place l'identification de toutes choses à Laylâ aux commencements de l'amour. Plus tard, l'amant doit pouvoir faire le départ entre la perfection de l'aimée et tout le reste, si bien que toute intimité avec ce qui n'est pas elle doit s'interrompre à l'exception de ce qui lui appartient, le quartier où elle réside, la poussière qu'elle foule, son chien^{309} auxquels l'amant porte intérêt par contagion transférentielle.

Dans un pareil dessein, Ibn al-Dabbâgh, en vue d'illustrer la station de l'extase (*maqâm al-wajd*) qui est engravement^{310} permanent de l'essence de l'aimé et de ses qualités dans l'essence de l'amant, cite^{311} Majnoun :

« ...la passion de toute âme est là où se trouve son aimé » (D, p. 69).

Vers qui doit rappeler la sentence de l'Iblîs ḥallâjien : *al ḥubb wâjid* qu'il convient de décliner : l'amour, qui est extase, fait trouver. Est-ce en soi qu'en cette occurrence on trouve ou dans la démise de soi ? Tout se passe comme si notre Majnoun pouvait reprendre à son compte le vers de Ronsard en inversant les termes de jour et de nuit :

« Je suis aveugle et fol, un jour m'est une nuit »^{312}.

Ce n'est pas en vue de hausser Majnoun au rang d'amant de Dieu que ces avocats de la mystique se réfèrent à son cas et ce n'est plus pour illustrer la mystique qu'il s'en servent. Ils cherchent ici à donner un sens acceptable aux locutions théopathiques du genre des énoncés d'identification. Pris dans un sens panthéistique, voire d'union hypostatique, celles-ci ne pouvaient qu'être hargneusement censurées par les tenants de la religion exotérique. Le martyr de Ḥallâj se fût multiplié et la gent soufie éteinte. Il était donc impératif de remobiliser ces locutions autour de la tendance modérée qui fut celle d'un Junayd. Elles ont été réinterprétées comme attestations de l'unicité divine dans le cadre de l'unicité du témoignage (*waḥdat al-shuhûd*). Dieu témoigne de Lui-même

par le truchement d'un individu qui s'est totalement absorbé dans la contemplation. Qu'on puisse les entendre aussi au sens d'une approximation imaginaire qui ne congédie pas la créaturalité du *Je*, c'est ce que le cas de Majnoun contribue à mettre en lumière. À cet effet, il fallait qu'on persistât à considérer Majnoun comme typifiant l'amour extatique profane et n'écrivant pas le premier mot de F amour extatique sacré. La logique, sous-jacente, de l'argument se présente alors de la manière suivante : si l'amour de Majnoun pour une créature le conduit à la voir partout et à se dire elle, ce qui *ontologiquement* est impossible, *a fortiori* n'est pas ontologique un *Je suis Dieu* puisqu'une créature n'est pas le Créateur et peut encore moins le devenir. En outre, ce qui doit se signifier comme effacement du Moi, et non son inflation, dans le *shatḥ*, appelle à considérer que même dans la projection imaginative, l'essentiel, Aḥmad Ghazâlî attire notre attention là-dessus, tient en ceci que l'amant cesse de se voir lui-même^[313]. Mais si la sentence d'identification ne se justifie pas dans la ligne de l'être, sa validité est confirmée par la voie de l'amour. Preuve : Majnoun^[314]. L'amour est obsession, participation et projection imaginaire, celui de Dieu ne faisant pas exception.

Les compilateurs-avocats ne voient pas que c'est précisément parce que Dieu n'est pas Laylâ, mais le véritable fondement de l'univers et de la personne, qu'Il peut en vérité être partout contemplé et reconnu comme le fondement de soi. 'Aṭṭâr s'inspire directement du distique de Majnoun pour l'affirmer :

« Majnoun, à chaque instant d'amour plus égaré, dans la rue de Laylâ un soir s'aventura. À tout ce qu'il vit dans ces parages, il donna baisers et embrassements. Tantôt il enlaçait une porte, tantôt un mur, tantôt la ruelle du début à la fin. Il poussa des cris et versa de la terre sur son visage. Le lendemain, quelqu'un lui demanda : "Pourquoi ce tapage la nuit dernière ? il n'est pas une porte, pas un mur que tu n'aies serré entre tes bras. Pourtant aucune porte ne dénouerait ton affaire ; aucun mur ne t'ouvrirait une issue !" Majnoun évoqua un serment sacré et répondit : "Tant que j'étais dans la rue de Laylâ, je ne voyais sur les portes et sur les murs que le visage de l'aimée ! Quand j'embrassais une porte, c'était Laylâ ; quand je me couvrais le visage de terre, Laylâ encore ! Comme dans sa rue tout était Laylâ, la rue entière pour moi était son visage !" À chaque instant, aie cent yeux ! à chaque œil, cent regards ! Sache qu'à chacun de tes regards tu

contemples cent spectacles divins. Le cœur qui ne voit que l'aimé ne cesse pas un instant de contempler ! Si pour chaque œil tu avais mille yeux, ces mille yeux seraient tous absorbés à voir ! »^{315}

Ibn 'Arabî confirme sa théorie de l'imagination créatrice^{316} par le recours à Majnoun voyant Laylâ partout, contemplation supérieure à la sensible puisqu'elle provoque le rejet de la Laylâ tangible au profit de la projetée. Il en félicite notre poète puisque, dans cet état, il n'éprouve plus l'absence. Ibn 'Arabî récrimine contre Majnoun dès lors que ce dernier se lamente :

« Majnoun 'Amir en sa passion
n'est que plainte d'être loin et exilé
Contrairement à lui, je suis toujours proche,
Mon aimé étant dans mon imagination
Mon aimé est de moi, en moi et auprès de moi ;
Pourquoi dirais-je : qu'advient-il de moi ?
qu'advient-il de moi ? »^{317}

Si Ibn 'Arabî ne se contente pas d'exploiter allégoriquement les thèmes extatiques de la légende de Majnoun, il ne s'identifie pas à ce dernier comme tant d'autres. C'est Majnoun qu'il identifie à son propre cas. Il annexe plutôt qu'il n'interprète. En effet, une jeune fille d'Ispahan répondant au nom de Niẓâm lui inspire une série de poèmes d'amour intitulée *le Traducteur des désirs*. Pour bien marquer leur signification spirituelle, il en compose lui-même un commentaire qui fait de l'aimée une théophanie. Or, ayant mentionné la poésie élégiaque de « Qays et de Laylâ », il en fournit l'explication suivante : Qays signifie la difficulté, les tribulations, quant à Laylâ, son nom renvoie à l'ascension nocturne (de Mahomet^{318}, mais également des mystiques dont Ibn 'Arabî^{319}) et aux théophanies^{320}. Avec Ibn 'Arabî, c'est l'amour profane lui-même qui se sacralise. Il enseigne dans les *Chatons des sagesses* qu'il n'y a d'amour effectivement que de Dieu comme de Cela seul qui existe. Même l'acte d'Aphrodite, comportant extinction (*fanâ'*), vise en réalité le vrai Dieu Lequel exige une ablution rituelle de tout le corps (car totale avait été la volupté) afin que l'homme ne croie pas avoir joui d'un autre que Lui et qu'il retourne par la contemplation à Celui en qui il s'est réellement

éteint^{321}. Mais si la théophanie a lieu en une Laylâ élevée au statut d'Éternel Féminin, le gnostique saura distinguer la femme réelle de l'Essence visée qui est l'Amour même. Telle est d'ailleurs l'une des tâches que Rûzbehân confie à son *Jasmin des Fidèles d'amour*.

§ 23. La nuit comme extinction

La parabole du papillon uni à la flamme typifie l'extinction (*fanâ'*) qui est 1) annihilation pour le *Je* de tout ce qui n'est pas Dieu, 2) transit (sens de la copule dans *Je suis Laylâ*), 3) pérennisation (*baqâ'*) en Dieu, et 4) le tout impliquant la transmutation des attributs propres en ceux de Dieu en raison de la suspension de la fonction du *Je*. On se souvient de la définition que donne Junayd de l'amour (*mahabbat*) : « C'est la substitution des attributs de l'aimé à ceux de l'amant »^{322}. Tel est le sens qu'il convient de prêter à la proposition d'Ibn 'Arabî au sujet de Majnoun : dans son amour de Laylâ, il s'est anéanti (ou s'est vidé de lui-même)^{323}.

« L'incomparable Majnoun dit un jour : “Au cours de ma vie une seule personne m'a fait justice ;

Les autres étaient des pauvres d'esprit, ils me reprochaient mon amour.

Cette unique personne était une femme qui vint chez moi un jour et me trouva en proie à une grande souffrance, saignant et brûlant,

Gisant sur le sol, maculé de sang, la tête renversée comme la roue céleste.

Elle me dit : “Pourquoi es-tu en si misérable posture, étendu sur les cendres, baigné dans ton sang ?”

Je répondis : “Depuis que j'ai vu Laylâ j'ai perdu la raison et suis tombé dans le malheur.

L'amour que m'a inspiré son visage m'a réduit à cet état ; je n'ai plus de cœur ni de foi”.

Cette femme alors me dit : “Pauvre ami tourmenté, je viens de chez Laylâ ;

Elle est si belle en effet que tu ne trouveras jamais plus ton équilibre.

Ton état devrait être encore pire. Ton chagrin actuel n'est rien. Il te faut mourir ; c'est peu que d'avoir le cœur triste.

Amoureux d'une femme comme elle, tu devrais dépérir à vue d'œil".

Je trouvais chez cette femme une grande virilité ; ses paroles étaient profondes".

Le thème de l'amour et du cœur est prodigieux ; les deux sont liés si étroitement qu'ils ne font qu'un.

En parlant de l'amour et du cœur on risque sa vie. Si tu veux le faire ce doit être sur la potence.

Ô échanson, tu sais que mon cœur saigne. Ne chante plus l'amour ; mais autre chose si tu veux »^{324}.

Aimer, c'est donc s'éteindre en l'aimé. C'est exhiber dans *Je suis Laylâ* la dissolution de *Je-Qays*. La potence renvoie à la passion de Hallâj. La nuit de Majnoun s'épelle crucifixion dans l'union. Et c'est pour lui l'unique garantie de la pérennisation (*baqâ'*) qui est subsistance en Dieu. À cette station, l'homme « est annihilé en ses attributs, pérennisé par les attributs de Dieu »^{325}.

C'est à cette lumière qu'il convient de lire la parabole de 'Ayn al-Qudât : « Sais-tu, mon ami, ce que la beauté de Laylâ dit à Majnoun éperdu d'amour ? "Ô Majnoun !, si je jetais un seul clin d'œil et si mille Majnoun se présentaient, cette œillade les anéantirait tous !" Écoute ce que répond Majnoun : "Rassure-toi, car si ton œillade fait mourir Majnoun, l'union avec toi rend éternel ; même si Majnoun amoureux est anéanti par la bien-aimée, c'est quand même par la bien-aimée qu'il trouve la vie éternelle ; rassure-toi !" »^{326}. Ce que la beauté de Laylâ abolit c'est tout simplement ce qui tourne Majnoun vers lui-même et le caractérise dans ses accidents. La légende arabe offrait à 'Ayn al-Qudât une base intéressante : « N'as-tu jamais dire que Majnoun perdait connaissance en voyant Laylâ et qu'il revenait à lui en entendant sa voix ? »^{327}

§ 24. Identité

« Quand de passion pour Laylâ Majnoun fut impatient, jour et nuit, de par la ville il se mit à errer. Quelqu'un rapporta à Laylâ que cet éperdu de

douleur divaguait alentour. Laylâ dit : “S’il est constant en amour, qu’a-t-il à tourner de par la ville ?” – Majnoun se dirigea vers la campagne ; de la déception il passa à la mélancolie. Il allait par monts et par vaux, répandant la rosée ; à ses larmes, la plaine se couvrit de fleurs ! Laylâ dit : “Il est faible en amour ; errer de par la campagne ne sied pas à l’amant !” Majnoun tomba dans l’épuisement ; la mort pour lui fut la vie. Exténué, il redoutait le trépas ; éploré, il dormait sur la poudre et les épines. Laylâ dit : “Ce n’est pas d’amour qu’il pleure ; l’amant, qu’a-t-il à faire du sommeil ?” Alors l’amour de Laylâ remporta ; de désir, l’âme assoiffée de Majnoun se perdit. Cris et lamentations pas un instant ne le laissèrent ; des pieds à la tête, le voici tout entier Laylâ ! Il s’efforça et tant s’évertua que de son propre être, il fut las. Le cœur lui échappa, dans le sang il s’effaça ; tout entier Laylâ, Majnoun s’éclipsa. Avait-il envie de quelque plat délicieux, il le désignait du nom de Laylâ. De ses lèvres, chaque fois ne sortait d’autre mot que “Laylâ”. Dans ses prières, ô merveille, à son insu “Laylâ” remplaçait tout autre litanie. Il attestait sa foi, se prosternait, se redressait et n’avait au cœur que “Laylâ”. Il ne s’asseyait et ne se levait que mû par le désir de Laylâ. D’aventure à celle-ci on rapporta ces circonstances. Laylâ dit : “À présent, l’amour est devenu efficace ! Tant qu’à autre chose Majnoun était occupé, de l’amour de Laylâ il était indigne. Maintenant qu’à soi-même il s’est effacé, l’amour entièrement l’occupe !”

Véridique est celui qui est entier en amour ; l’amant qui mesure est limité. Tant que subsiste un atome d’égo, poser le pas sur la voie de l’amour serait blasphème. L’amour exige la mort à soi ; nul ne peut y prétendre sauf à cette condition. Celui qui y porte le doigt, comme le doigt brûlera dans la flamme. L’amour s’apprend de celui qui est annihilé à soi ; celui-là, comment brûlerait-il ? Si, mort à toi-même, tu abordes l’amour, tu te noieras dans l’Eau de la Vie. Mais si de l’être, il te reste un atome, à jamais par cet atome tu seras aveuglé. Tant qu’en toi subsiste un atome d’égo, au seuil de la pureté des soufis tu resteras. Être soufi ne s’acquiert pas, c’est un don. Ce manteau est destin pré-éternel »^{328}.

Le plus frappant dans ce texte est le rôle joué par Laylâ. Celle de la légende arabe (et même chez Jâmî) avait fort à faire pour se défendre contre le soupçon de non-réciprocité. Ici, elle adresse des reproches à un amant que la plupart trouveraient plus qu’impeccable^{329}. C’est qu’elle juge du point de vue de Dieu dont l’absence n’est pas trahison, mais l’envers de la

présence, et peut-être aménité car Il ne se livre aux yeux que pour leur péril. L'esseulement s'avère insuffisant, l'extravagance n'est plus de mise. Laylâ attend de Majnoun qu'il cesse de la chercher pour ne faire que la trouver, et pour cela, comme elle est par définition absente, qu'il se transforme en elle, entraînant dans la métamorphose l'univers entier. Cette station de la *vision de Dieu en tout* aurait pu être atteinte, dans une mystique de type intellectuel, par une gnose intuitive. La voie majnounienne, celle de l'amour, possède sur l'autre l'avantage d'éradiquer l'égo, qui est amour de soi, au moyen d'un puissant antidote de même nature.

Si maintenant toutes choses sont nommées Laylâ, signe de décentrement amoureux et de monotropisme absolu et radical, comme chez Ronsard :

« J'ay perdu ma raison, et ma langue debile,
En parlant à quelcun, vous nomme à tous les coups »^{330},

il est logique que l'une de ces choses soit l'égo lui-même !

L'homéopathie met sur la piste de l'Eau de la Vie associée traditionnellement à la figure du « verdoyant » Khudr. Contre la mystique iblîsienne, Laylâ promet la liesse et la jonction effectives.

« Un ami, s'entretenant avec Majnoun, lui demanda : “Combien aimes-tu Laylâ ?”

Il répondit : “Je jure par le Seigneur de l'empyrée et du firmament que je ne l'aime pas. Oiseuse question !”

Son ami dit : “Mais alors, composer tous ces vers, rester sans manger ni dormir nuit et jour,

Demeurer abattu, couvert de sang et de poussière, quelle en est la cause sinon l'amour ?”

Majnoun répondit : “Tout cela n'est plus, car maintenant Majnoun est Laylâ et Laylâ est Majnoun.

Ils sont fondus l'un dans l'autre, tel le lait et le vin, ils ont échappé à la tare de la dualité.

L'unité s'étant manifestée, la dualité ne peut plus pénétrer dans ces lieux”.

Si tu cherches l'objet de ton amour au prix de ton âme, perds-toi afin qu'il se manifeste.

Perds-toi si bien que plus jamais tu ne puisses te retrouver dans la vie »^{331}.

L'identité atteinte non par-delà, ni même en dépit, mais moyennant l'absence, se définit comme interfusion. Là où la raison est impuissante à pénétrer le sens^{332}, l'amour connaît. Et ce qu'il découvre, comme l'atteste le cas de Majnoun, c'est que l'Aimé est toutes choses, non certes, comme dans l'amour profane, au titre d'une projection, mais essentiellement et originairement. En tenant de la doctrine de l'Unité de l'Existence (*waḥdat al-wujūd*), 'Aṭṭâr professe que Dieu est sens et que n'existe à part Lui que le nom, qu'il est le trésor tandis que le monde est le talisman^{333}. La vérité ultime atteinte (ou réalisée) par les trente (*si*) oiseaux (*morġh*), c'est qu'ils sont l'Oiseau fabuleux (*le Simorġh*) par eux recherché^{334}.

Parce qu'elle est vérifiée par l'amour et non par la raison, cette connaissance est intransmissible. Il faut s'unir pour savoir. Parole des papillons qui voulurent s'unir à la bougie. On envoya des éclaireurs. L'un vit l'objet, l'autre le frôla de son aile. Seul apprit ce qu'il voulait savoir celui qui, « ivre d'amour » s'identifia à la flamme^{335}. *Verum manifestativum sui*. Intransmissible puisque expérimentale, mais énonçable quand même, à la limite du langage et de la logique, sous la forme de l'Énoncé d'identification. De l'union transformante, un *ḥadīth Qudsi* souvent cité par Ibn 'Arabī^{336} et mentionné par 'Aṭṭâr^{337} atteste, dans la ligne de l'Unité du témoignage, la totale théopathie : « Je suis son ouïe par laquelle il écoute, son regard par lequel il regarde, le pied par lequel il marche »^{338}. C'est en quelque sorte Laylâ qui profère ici : *Je suis Majnoun* dès lors qu'il a implanté dans son cœur la passion. L'amour est passivité, mise aux liens. Cette théopathie non seulement se réalise de nuit, mais est nuit. L'énoncé : *Je suis Laylâ* fait plus qu'attester la purification du moi laminé par la nuit (du moment qu'il perd ses attributs dans l'aimée suivant la définition de Ḥallâj : « La vérité de l'amour, c'est de te tenir avec ton aimé en te dépouillant de tes attributs »^{339}), il marque l'union comme nuit. La formule doit s'entendre à deux niveaux : d'abord au sens de l'union à l'absence déjà analysée : je suis Laylâ qui est absence, si bien que simultanément je sais que je ne suis pas Laylâ. Toutefois, en raison de

l'élévation à une conscience supérieure moyennant la totalisation imaginaire perçue comme extériorisation qui intériorise l'univers et surtout l'aimée, l'énoncé approfondit le *Je* devenu l'athanor de l'union transformante. C'est dire que le *Je* se découvre à la fois contenant et contenu : d'un côté, il porte engravée l'image de Dieu puisqu'il n'y a que Lui, quelque coloration que cette image puisse prendre ; de l'autre, ce Dieu est son fondement. La puissance magique de l'intériorisation vient à bout de toutes les séparations. Le *Je* qui s'*approfondit*, faisant à l'égo lâcher prise, se convertit en son fondement. Mais si le fondement était nuit en tant qu'origine et transcendance ? Mouvement de pèlerinage qui fut celui de Hallâj distinguant la Mecque du commun et l'Hôte de son être à qui il offre, non le sang de l'agneau, mais celui de ses veines !^{340} Au contraire de l'amour profane, l'intériorisation en amour sacré découvre ce qui a depuis toujours résidé dans l'intime. L'expression de cette vérité théologique en termes majnouniens ne peut qu'ajouter au paradoxe. Voici notre Majnoun qui n'a jamais cessé d'être uni à Laylâ ! L'union est en arrière, est même plus qu'union puisqu'elle se signifie par l'absoluité de l'Un. Pour le dire, 'Aṭṭâr emprunte à la formulation chrétienne de l'union hypostatique et remonte en deçà du symbole platonicien de l'androgynie.

« Un jour Majnoun était assis, heureux, devant une auberge.

Il y avait là un mur de briques, contre lequel s'appuyait joyeusement Laylâ.

Un homme dit en les voyant : “Après avoir couru toute ma vie, j'atteins enfin le désir de mon cœur.

Est-ce un songe que je vois ? Voilà Laylâ et Majnoun assis l'un en face de l'autre.

Quelqu'un les a-t-il jamais vus ensemble ? Seigneur, quelqu'un a-t-il au monde vu pareil bonheur ?”

Lorsque Majnoun entendit ces paroles trahissant l'état d'âme de cet homme,

Il s'écria : “La vérité est que Laylâ n'est jamais séparée de Majnoun, pas même une seconde.

Car avant même la création des deux mondes, le fondement inébranlable de notre union était jeté” »^{341}.

L'utopie absolue semble s'être réalisée : Majnoun uni à Laylâ (sans besoin d'attendre une éventuelle transfiguration paradisiaque) ! Mais peut-on positivement s'unir à la nuit ? Certes oui, à condition que l'union s'avère identité originelle qui se moque de la séparation spatio-temporelle. L'homme qui observe le couple n'est pas le premier venu. Mystique fort avancé, il lui manque un ultime enseignement pour se trouver en possession de la science absolue. Ayant atteint l'état de jonction dans la séparation et la totalité imaginaire (car il est Majnoun et Laylâ), il lui reste à découvrir l'identité originelle *sub specie aeternitatis*. La séparation est illusoire, fille ou mère du temps. Sous la tribulation persiste l'Un. « Pas même une seconde » le divin n'est séparé de l'humain, ni le Fils du Père, enseigne la christologie alexandrine. À l'unification fait place l'identité. La participation amoureuse repose désormais sur une participation ontologique sans mélange de substances. Mais un peu de mélange ne fait pas de mal à la poésie, celle de Jâmî à tout le moins :

« J'ai entendu dire que Laylâ,
Ayant saisi un jour une lancette pour la saignée,
À peine eut-elle percé son bras dans le campement de sa tribu,
Que le bras de Majnoun saigna dans le wadi désert »^{342}.

§ 25. L'amour de soi ou Dieu

L'amour se colorerait-il de narcissisme ? J'aime l'autre qui est moi, ma moitié si l'on veut en gardant à la formule sa puissance de paradoxe. Cela, Shushtarî l'avait vu qui fait dire à Majnoun :

« ... je n'ai aimé que moi ;
Je suis Laylâ et elle est Qays. Soyez-en stupéfaits :
De moi est ce que je demande pour moi ! »^{343}

Le discours courtois a l'habitude d'identifier l'aimée au cœur de l'amant. Shushtarî fait l'inverse : « Mon cœur est Laylâ »^{344}.

Pure affectivité ou narcissisme apparent sauf à prétendre que c'est Dieu qui s'abreuve à sa propre coupe, comme l'enseignent Ibn 'Arabî et Rûzbehân sur base du *ḥadîth qudsî* selon lequel Dieu était un trésor caché qui désira être connu : « C'est Lui qui s'aime Lui-même, non elle (l'âme) qui L'aime et Le contemple en tous les existants avec cet œil même. Elle sut alors que nul autre ne L'aime sinon Lui-même. Il est donc l'Amant et l'Aimé, le Poursuivant et le Poursuivi »^{345}.

À ce stade ne surnage aussi peu tien et mien, que toi et moi. L'identité originelle est ténèbre. Novalis qui l'avait redécouvert pour son compte se demandait pourquoi le sacrifice mystérieux de l'amour ne brûlait-il pas éternellement^{346}. La réinterprétation mystique de Majnoun répondrait : parce que les amants ne se sont pas assez épurés pour que ne subsiste que l'amour. En effet, Jîlî qui estime la sentence d'expulsion amoureuse au point d'en faire l'ultime état de la jonction, commente : « Ne reste amant ni aimé, rien sinon l'amour seul »^{347}, à savoir Dieu en tant qu'Un. Mais dans ces conditions, la dualité, quand bien même elle ne repose pas sur une illusion, contredit à l'amour si bien que Majnoun, chez 'Aṭṭâr, ne peut survivre à Laylâ. On voulut lui indiquer sa sépulture. Il déclina l'offre : « Je reconnâtrai cette terre à son parfum ! ». Dans le cimetière, il titube et gémit tel un ivrogne : « Il humait la terre, courait en chemin, quand il arriva à la sépulture de Laylâ. Il se lamenta sur cette lune ; un temps il fut hors de lui, puis il rendit l'âme ! Quand de sincérité son âme pure l'eut quitté, on l'enterra à côté de Laylâ. Il ne vivait que de l'amour pour l'aimée ; Laylâ partie, le souffle le quitta »^{348}.

« Qui sont Laylâ et Lubnâ et Hind et Buthaynâ ?
Et qui sont Qays et Bishr ? Ne sont-ils pas tous Lui ? »^{349}.

§ 26. Voile et révélation

Laylâ peut représenter toutes choses du monde qu'on croit désirer pour elles-mêmes mais qui, sans que nécessairement cela serve d'étape, voilent l'amour divin, et souvent en empêchent le déploiement conscient. En effet, si Dieu seul est aimable, tout ce qui est aimable dans le monde, l'est en raison de la théophanie. L'amour qu'on porte donc à Laylâ, Hind et

Zaynab, fait remarquer Ibn ‘Arabî, mais aussi celui de l’argent et des honneurs, ne font que recouvrir l’amour adressé à Dieu^{350}. Voilement qui est révélation si Dieu est amour. L’« éloigne-toi de moi ! » majnounien signifie alors la conscience des deux niveaux. Majnoun continue en effet d’admettre le support phénoménal (la femme) lors qu’il professe au fond de lui-même l’amour de Dieu. Cette interprétation me paraît nécessaire à l’intelligence d’un passage d’Ibn’Arabî qui s’étonne de la formule de Majnoun quand l’amour cherche en général l’union. L’Andalou traite des paroles de l’Aimé dans lesquelles l’amant trouve le repos et de l’extase (*wajd*) lors de la remémoration. Il ajoute alors que son ouvrage s’intéresse à l’amour qu’on porte à Dieu qu’on en soit conscient (c’est le cas des gnostiques) ou non. Tous finalement « aiment, sache-le !, Dieu seul bien qu’ils aiment leurs personnes, leur famille et leurs amis. À cet égard, on me rapporta qu’au gré d’un homme vertueux, Qays le fou, l’un de ceux que la passion avait jetés dans le trouble extrême (*walah*), était l’un des amoureux de Dieu qui avait fait de Laylâ son voile. J’y ajoutai foi grâce au récit où il dit à Laylâ : “moi Laylâ”. Majnoun lui jetant un regard désapprobateur la rabroua : “Éloigne-toi de moi, car tant m’occupe mon amour pour toi qu’il ne te laisse guère de place”. Aussi ne s’y rafraîchit-il pas et ne s’en approcha guère. Comme il appartient à l’amour d’aspirer à l’union avec l’aimé, ce comportement s’oppose à l’amour. De plus, l’amant défaille à l’approche soudaine de l’aimé au point d’être précipité dans la stupeur alors que Majnoun, ni défait, ni stupéfait, lui intime de s’éloigner de lui. C’est bien cela qui authentifie le jugement de ce gnostique au sujet de Qays le fou »^{351}.

Le remarquable est qu’à partir de ce point, les deux grandes sentences majnouniennes entrent en opposition, ou plutôt l’une sert à surmonter l’autre. La première qui énonce l’identification met à mal le principe d’identité (en philosophie) et risque de tourner au blasphème (en religion). L’un ne peut être l’autre, comme le souligne Suhrawardî qui cite un vers de Hallâj où la formule identificatoire est présentée comme une illusion (*wahm*)^{352}. Que *Anâ l-Ḥaqq* ait été ou non la cause de la mise à mort de Hallâj, il n’en reste pas moins que le concours de la parole et du supplice a provoqué un traumatisme dans le soufisme et lui a fait obligation de négocier une reprise à la fois dialectique et herméneutique aux termes de laquelle la beauté terrestre servira de médiation entre l’humain et le divin.

Les théophanies règlent alors le rythme de la procession (auto-révélation plutôt que condescendance) et de l'ascension (appât autant qu'appel) sans plus faire courir le risque d'un fantasme d'union à l'essence divine. Or c'est la sentence d'expulsion qui fraie la voie à ce dépassement car elle se décline désormais sous la forme suivante : éloigne-toi de moi car tu m'empêches de penser à Dieu dont ta beauté n'offre que le reflet. Voici les étapes : au départ, la jeune bédouine est la fin dernière de l'amour de Majnoun ; mais dès lors que son être est tenu pour un simple support de théophanie, elle est considérée comme un échelon devant être dépassé, le simple moyen de la transcendance. Bien que perméable à la théophanie par structure d'accueil ou capacité d'assomption, le support, pris en lui-même, ne se rapporte qu'à soi, et risque alors de fixer l'amant à la réalité terrestre, voire charnelle si bien que la symbolique tolère d'inverser ses valeurs : Laylâ signifierait le monde, ce qui charge la sentence d'expulsion d'une nouvelle nuance. Il n'est donc pas étonnant de la trouver sans mention de Laylâ (et pour cause !) mise dans la bouche de Mahomet : « *Ilaylki 'anriî* ». Qui chassait-il ainsi loin de lui ? le monde (qui est féminin en arabe : *dunyâ*)^{353}.

§ 27. Laylâ et Shiblî

Le plus souvent, c'est Majnoun qui prend rang de modèle. Si haut que Laylâ ait été élevée par Nizâmî et Jâmî sur l'échelle de l'ascèse et de l'amour pur, elle n'atteint pas au pathétique et à l'exemplarité de son amant frappé d'ivresse excessive. On n'oublie pas que le Majnoun du *Dîwân* lui reproche souvent sa tiédeur^{354}. Rûmî pourtant n'hésite pas à faire du couple comme tel la figure tutélaire de l'amour :

« Quelle joie pour un ami si ses amis se souviennent de lui,
Surtout quand l'une est Laylâ et l'autre Majnoun ! »^{355}

La sobriété de l'amante lui donnerait-elle donc des droits à l'estime, voire à la préférence ? La comparaison entre Laylâ et Shiblî nous y incite.

Dans la metabase mystique de Majnoun, Shiblî joue, à n'en pas douter, un rôle capital. C'est lui qui, on l'a vu, interprétait déjà dans un sens métaphorique la formule d'expulsion. En outre, il aimait à citer la poésie de

Majnoun^{356}. Il tenta même sur elle des variations^{357}. Mieux : il fut surnommé Majnoun Laylâ pour ses excentricités et accès de démences simulés^{358}.

Le problème de Ḥallâj tient à une carence en ironie, en la difficulté à respecter l'arcane par la dissimulation, comme les Malâmatiyya, de la vérité sous son envers. Mais que la mystique soit la mère de l'ironie, pour peu qu'elle porte son regard sur la réalité, comme le professe Solger^{359}, cela le saint de Bagdad ne l'a pas connu, ou plutôt, s'il l'a soupçonné dans le rapport de Dieu à Iblîs, il ne l'a pas voulu.

Shiblî prétendait partager plusieurs aspects de la doctrine de son contemporain, et surtout sa passion de Dieu. L'identité est chez lui l'effet du don total de soi à l'aimé^{360}. Il adressa néanmoins à Ḥallâj le reproche croisé de l'impatience et du dévoilement de l'arcane, et par là d'avoir introduit une solution de continuité entre l'amour et le supplice, non certes dans l'essence, mais dans la manifestation, car si le tourment est intrinsèque à l'amour, il n'est nul besoin de la main lourde de l'inquisition pour les nouer. Inversement, c'est, pourrait-on dire, à l'instar de Majnoun que Ḥallâj s'oppose à la discipline de l'arcane qui, mettant au secret la théopathie et son expression, semblent les disqualifier^{361}. C'est paradoxalement, sous un semblant de folie que Shiblî voilait sa condition afin d'échapper au gibet en se faisant interner^{362}. Ce serait un Majnoun qui n'aurait pas formulé : *Je suis Laylâ* alors qu'il le pensait. Dans ce cas, c'est Laylâ elle-même qu'il rappelle. En effet, la légende arabe attribue à cette dernière quelques distiques où elle proclame que son amour ne fut pas moindre que celui de Majnoun^{363}. Il aurait même été plus puissant en raison de l'obligation au secret^{364} :

« Jamais ne fut Majnoun dans un état sans que je ne fusse comme lui ;
Mais il divulgua le secret de la passion, alors que je mourus de l'avoir
tu »^{365}.

Ce fut une mort vraiment intérieure qu'elle endura car l'eût-elle voulu, elle ne pouvait se refuser à son époux (contrairement à ce qu'imagineront Niẓâmî et Jâmî, ce dernier lui faisant revendiquer le statut de martyr^{366}). Or Shiblî est l'auteur d'un distique qui non seulement abonde dans le sens de Laylâ, mais a également pu être attribué à cette dernière !

« Majnoun ‘Amir publia sa passion. Pour ma part je la tus,
sauvant mon extase [ou encore : mon existence].
Si on demandait, au jour de la Résurrection : où sont les gens
de l’amour ? je serais la seule à me présenter ! »^{367}

Ce n’est pas à Majnoun que Shiblî entend ainsi damer le pion, mais à Ḥallâj, et cela à moindre frais ! À cet effet, après s’être souvent identifié au dément crieur public de la passion, il réclame à Laylâ ses couleurs, celles sombres de l’arcane qui refoule vers l’intérieur l’essence pour ne refléter à l’intention des autres que leur propre lumière vacillante, car l’amour le plus vrai peut se passer de toute traduction extérieure. N’est-il pas ironique que l’histoire de Laylâ, la dissimulée, serve à cacher l’amour sacré sous l’amour profane ?^{368} La passion amoureuse, dit le proverbe arabe^{369}, subsiste comme le feu dans la pierre. Il n’empêche qu’il veuille aussi flamber à l’extérieur, ce qu’il fait d’ailleurs pour peu qu’on frotte le silex, voire qu’il ne puisse s’en empêcher. Dhû l-Nûn cite les vers d’un fou rencontré à la Mecque rapportant avoir tenté, mais en vain, de camoufler sa passion et qu’il a dû déchirer le masque^{370}. ‘Ayn al-Qudât a fort bien exprimé l’inconfort d’une double obligation : la révélation de l’extase relève de l’association à Dieu des créatures puisqu’elles se trouvent juges en une affaire qui concerne la transcendance, tandis que la dissimulation est faiblesse^{371}. Dans cette critériologie nouvelle de l’amour pur, Majnoun, dont les vers portant le nom de l’aimée courent sur toutes les lèvres, doit rétrocéder à une place inférieure. Il associe à Laylâ le public, suscite l’argus si bien, que sans même avoir gardé miette de son cœur pour tout ce qui n’est pas elle, convoque le monde à l’admiration de l’éclat.

Avec des variantes significatives, le distique est cité par Ibn ‘Arabî (qui l’attribue à un amant) dans son commentaire du *Tarjumân al-ashwâq* pour marquer la station de la discrétion (*kitmân*), jugée par lui, comme par John Donne^{372}, inférieure à celle de la divulgation^{373}. Le premier idéal fut enseigné par le zâhirite Ibn Dâwûd, l’accusateur de Ḥallâj, qui introduisit la sentence attribuée à Mahomet : « Qui désire passionnément, reste chaste (*‘ajfa*), et meurt en gardant le secret (*katama*), celui-là meurt en martyr (*mâta shahîdan*) »^{374}. L’amour aurait donc deux ennemis qu’Ibn Ḥazm a identifiés dans son *Collier de la Colombe* (ch. XIII, XIX), la divulgation et

le délateur. Mais la divulgation qu'il analyse concerne les tiers (le *kitmân* prend valeur de *taqiyya*) curieux du secret de l'aimée dont l'amant malâmî est le fidèle dépositaire (*amîn sirr Laylâ*)^{375}. Pour l'amour pur l'aimé lui-même doit être tenu dans l'ignorance des tendres sentiments dont il est l'objet. La circonspection doit aller jusqu'à la totale dissimulation, non au dessein de se protéger soi-même, mais en vue d'assurer à pareille tonalité de l'amour pur la clôture qui en détermine le contenu, car c'est lui qui d'être galvaudé se dissout^{376}. Et s'il est alors permis de dire la passion, c'est seulement en vue de la mieux dissimuler car, prévient le poète Abû 'Abdullâh al-Râzî, il arrive que la dissimulation de l'amour revient à le publier et inversement.

Autre convergence, la Laylâ de 'Aṭṭâr recommande à Majnoun de mimer la folie : « Une nuit, Laylâ dit en secret à Majnoun : “Toi qui par amour pour moi as perdu la raison ! Autant que tu peux, sois étranger à la sagesse ; pille la raison, sois fou ! Car raisonnable, si tu te présentes à mon seuil, tu recevras dans ma ruelle, maintes blessures. Mais si tu y viens, fou parmi les fous, personne ne pourra rien contre toi !” »^{377}. Le secret de Laylâ se dissimule dans ce conseil. Sa position s'avère inverse de celle de Majnoun : il lui revient de cacher la folie d'amour sous le couvert de la retenue.

C'est encore Laylâ que l'anecdote qui suit rappelle. Shiblî qui fit semblant que son cerveau s'était empli de ténèbres, fut enfermé dans un asile. Sur ses amis venus lui rendre visite, il jeta des cailloux qui les firent déguerpir. Il leur dit alors : « Si vous aviez été mes amis, vous n'auriez pas fui loin de la peine que je vous infligeai »^{378}.

Si maintenant Laylâ se présente comme la parfaite amante, la situation s'inverse et Majnoun devient l'aimé par excellence. Quoique, à ma connaissance, aucun mystique n'ait examiné ce retournement^{379}, j'en peux dire un mot en partant de Rûzbehân qui fait de notre Fou le réflecteur de Dieu : « Majnoun en arrive au point de devenir lui-même le miroir de Dieu, car quiconque regarde dans ce miroir, Dieu le fait s'éprendre d'amour »^{380}. Certes, pour le Persan, c'est de tant soupirer pour Laylâ que Majnoun devient le miroir de Dieu. Mais par la seule force de la formule, il devient loisible, pour nous, de voir en l'amour majnounien Dieu qui ressent les atteintes de l'amour et qui, à ce titre, s'avère digne d'être aimé.

§ 29. Majnoun, le miroir de Dieu

Il nous faut replacer la sentence de Rûzbehân dans son contexte. Tout commence par l'élection transfiguratrice. Ce qui est habituellement terme dans les traités de mystique se trouve chez lui placé au tout début. Dieu le revêt de pérennité (*qidam*) et fait de lui « un surexistant de la surexistence » (§ 7). Devenu un ami (*walî*) de Dieu, il reçoit qualité d'amant (*'âshiq*) fort en paradoxes (*shattâh*) et gnostique. En cette condition, il opère de par l'opération de Dieu, s'exprime en la Parole de Dieu et aime de par l'amour (*aḥibbu bi-ḥubbî*) de Dieu. Qui l'aimera, enchaîne Dieu, sera sauvé ! Et déjà est annoncée la séparation. Une épreuve d'amour est promise à l'être rapproché (§ 8).

Ramené dans le monde sensible, et affligé de nostalgie, Rûzbehân considère en la forme humaine une théophanie. D'Adam la considération glisse vers une belle cantatrice dont il s'éprend. Ne serait-ce pas déplacement impie de la beauté divine à l'humaine ? La Dame explique : « Le secret de la divinité (*lâhût*) est dans l'humanité (*nâsût*), sans dommage d'une inhabitation (*ḥulûl*). La beauté de l'humanité est le reflet de la beauté de la divinité » (§13). Reste à évaluer le support de la beauté. Faut-il privilégier la dialectique ascendante platonicienne qui recommande d'abandonner le sensible après en avoir usé comme d'un marche-pied ? Pour l'énoncer dans les termes de l'amour, faut-il dépasser l'amour de la belle créature vers l'amour de la Beauté divine ? Face aux perplexités de la Dame dont « le regard qui filtre entre les paupières possède la *teinture* de la beauté prééternelle » (§ 240), Rûzbehân soutient que l'amour humain est la voie conduisant à l'amour divin (§ 26) par les purifications qu'il opère (§ 166), ou plus précisément l'un est (*fi*) dans l'autre (§ 27) ou encore, la quête de l'un est cheminement dans l'autre (§ 170). Autrement dit, l'amour humain est lui-même un des attributs divins (§ 39), ce qui implique, en consonance avec l'enseignement de Ḥallâj, que le désir est attribut d'essence de Dieu, qu'il est de sa nature (son minerai, *ma'dan*, §§ 46, 97), et partant prééternel (§§ 49, 184), ce pour quoi tous les états mystiques, comme la crainte, l'espoir, la patience, etc., sont appelés à disparaître à l'exception de l'amour (§ 46).

La participation de l'amour humain à l'essence divine suppose un jeu de Dieu avec lui-même (dans les termes de Rûmî : une adoration de soi par l'intermédiaire du couple d'amoureux^{381}) : Il est désir (*'ishq*), désirant (*'âshiq*) et désiré (*ma'shûq*) dès avant la production du monde (§§ 97, 283) qui est proprement théophanie avec Adam à sa cime. Considérons à présent la mention de Majnoun : « L'amour, c'est l'ébranlement de toute la personne, c'est l'effervescence fouguese de l'esprit, c'est la mise en fusion de l'intime du cœur. Quant à la douceur de trouver, il y a correspondance entre les rôles de l'aimée et de l'amant. À l'aimée d'éveiller l'ardent désir (*'ishq*), à Majnoun, d'être l'homme de désir. L'état de folie (*junûn*)^{382}, c'est cela l'amour. Et Majnoun en arrive au point de devenir lui-même le miroir de Dieu, car quiconque regarde dans ce miroir, Dieu le fait s'éprendre d'amour. Lis ce verset : "Il fera naître pour eux de l'amour" (19 : 96). Et comprends l'exégèse de celui-ci : "J'ai projeté en toi un amour qui est de moi" (20 : 39). En parlant de l'amour du servant pour son Dieu, j'ai énoncé un secret amoureux. Le vasselage, les stations mystiques, les charismes en sont l'influx direct. Lorsque Dieu, par amour et inclination, fait de son fidèle le désirant et le désiré, l'amant et l'aimé, ce serf d'amour assume envers Dieu le rôle de témoin-de-contemplation (*shâhid*). C'est Dieu qui, d'une contemplation éternelle, se contemple en lui et le revêt de ses propres Attributs, sans qu'il y ait là aucune incarnation (*inhabitation*, *hulûl*), puisqu'il reste à l'écart de tout ce qui est créaturel » (§§ 270-271).

La nouveauté, après toutes les variations auxquelles le thème majnounien a donné heu, réside dans le retournement des positions. C'est Majnoun qui est le miroir de Dieu, non Laylâ. Cela est en partie dû à une surdétermination du type théophanique par le type ascétique. Comme l'âme est susceptible de recevoir les formes célestes à proportion de sa purification^{383}, le cœur poli à force d'ascèses et conduit jusque dans l'emphase du monoïdéisme provoquant l'ensauvagement et la folie, devient le lieu d'échéance et de médiation de l'auto-contemplation divine comme ne le pouvait Laylâ. Mais Laylâ tient un rôle essentiel dans ce dispositif, car c'est de voir Dieu en elle et non en lui que Majnoun devient lui-même miroir.

En effet, Majnoun exhibe Dieu comme désirant et transmet alentour la maladie d'amour, la pulsion de l'extinction, un peu comme Sumnûn provoque le suicide de l'oiseau en lui parlant de l'amour^{384}. C'est lui aussi

qu'il convient de ne pas confondre avec Dieu. Mais pour l'être devenu, il a bien fallu qu'auparavant il coïncidât avec tous les éléments dont la légende dispose : l'outrance d'amour jusqu'à la folie, l'illégitimité, et surtout les deux sentences. C'est d'avoir compris ce que signifie être Laylâ qui raffine Majnoun en miroir de Dieu car c'est dans cette opération que l'identité de l'amant et de l'aimée se creuse jusqu'au noyau identitaire de l'amour lui-même, essence de Dieu. Il se voit pièce dans le dispositif de l'amour que Dieu éprouve pour Lui-même. Dieu aime par Majnoun. Il Se contemple Lui-même, comme chez 'Erâqî^{385} aimant dans ce miroir que lui tend la créature. S'il ne se contemplait que dans le miroir du monde, il ne verrait que Sa beauté. Dira-t-on ici, en suivant une ligne tracée par Ahmad Ghazâlî^{386}, que Dieu est mieux vu par Majnoun que par Lui-même, ce pour quoi il dira qu'il est Laylâ ?

On voit par là qu'il n'est pas demandé à Majnoun de transiter de l'amour profane à l'amour sacré, car alors Dieu serait empêché de Se contempler lui-même. Qu'il ne puisse admirer et aimer Dieu que dans l'aimée, cela ne saurait lui être reproché (sinon dans le très remarquable traité de Rûzbehân sur l'*Ennuagement du cœur* qui est postérieur au *Jasmin*) quand bien même l'aimée serait un voile receleur d'équivocité (*iltibâs*). En effet, « Dieu est caché par Dieu Lui-même » (§ 245), si bien que la création de l'homme d'après la forme divine comporte nécessairement une dimension d'amphibolie (cf. §§ 154, 167)^{387}. En outre, que Majnoun soit l'œil par lequel Dieu Se voit cela aussi ne doit pas lui être imputé à mal quand bien même il pourrait prétendre que Dieu et lui sont un, car l'union hypostatique est hors de propos. L'ultime profondeur de Majnoun débouche dans le secret de Ḥallāj par la mention de qui se conclut le *Jasmin*.

§ 29. Laylâ et 'Alî

Dans les analyses précédentes, le nom de Laylâ désignait une femme (l'aimée, parfois l'amante) ou Dieu. En contexte shî'ite et ultra-shî'ite, elle est susceptible d'une nouvelle affectation. L'imâmite Rajab al-Bursî n'ignore pas l'usage traditionnel et compose un distique où elle signifie l'Essence divine qui refuse de se montrer, ce pour quoi il faut se contenter

de saluer ses voisins qui ont recueilli son éclat^{388}. Or ses proches sont ses attributs manifestés dans les saints Imâms. Mais voici que Laylâ aussi signifie le premier d'entre eux. Al-Bursî qui déclare un amour (*gharâm*) de vassalité (*'abd*)^{389} à son endroit et à la célébration de qui il a voué son œuvre, réplique à l'accusation que ses propres coreligionnaires lui portent d'exagérer dans sa dilection en citant les vers de celui qu'il appelle Qays 'Âmir :

« Je me repens à Toi, ô Miséricordieux
De mes fautes trop nombreuses.
Quant à la passion (*hawâ*) de Laylâ
Je ne m'en repens guère ».

C'est que, explique-t-il, Dieu et le Prophète aiment 'Alî bien plus, en sorte que son propre sentiment n'a rien d'excessif, et c'est Laylâ elle-même qui, par sa beauté, a dépassé la mesure^{390}. Pour avoir une idée des insignes qualités de cette Laylâ, il n'y a plus qu'à lire le panégyrique composé en son honneur. On ne s'étonnera plus de la comparaison courtoise, car la condition de 'Alî se rapproche asymptotiquement de la divine. La région où les deux lignes risquent de se croiser ne manque pas de dangers. C'est ainsi qu'al-Bursî, interrogé sur le secret de Laylâ, répond, dit-il, aux aveugles à son égard sans rien certifier. Ils protestent : n'est-il pas le fiable dépositaire (*amîn*) de son secret ? « Si je les informais, je ne serais pas *amîn* », juge-t-il^{391}. La reprise du mot redouble le sens : certes le divulgateur du secret perd le dépôt à lui confié, mais aussi il ne jouit plus de la sécurité. Il risque fort d'être mal compris et de passer pour un de ses *ghulât* qui ont divinisé 'Alî et dont il a pris soin de se démarquer. Sans le savoir peut-être, il en cite un. En effet, en conclusion de ses *Mashâriq anwâr al-yaqîn*, il reproduit quelques vers d'un poème sur les épiphanies de Laylâ qu'il introduit par la formule : « ... et je dis à l'instar de certain théosophe (*'ârîf*)... ». Or l'auteur du poème n'est autre que Makzûn al-Sinjârî, d'obédience nusayrie. En voici un extrait représentatif.

« J'ai répondu à l'appel de la maîtresse des voiles,
Et par elle je me suis absenté de moi tant forte était ma joie.
Elle m'a ramené à moi afin de me montrer

Sa beauté en un voile non voilé.
 Visible, elle n'est contemplée en elle-même
 Parmi les créatures par aucune, sinon par moi.
 Je n'ai décrit (*aşif*) que la suivante (*waşîfat*) de la Qualifiée
 (*mawşûfat*),
 Elle dépasse ma versification et mon discours.
 Bien qu'apparue au pays de l'Inde en Turquie
 Son visage ne s'est pas absenté du pays des Turcs »^{392}.

Il est clair que la personne douée d'éclat et d'ubiquité (disons plutôt de translocation), de puissance de cèlement et de dévoilement, qui est à la fois contemplée et incontestée quand elle fait acte d'apparition parmi les humains n'en fait pas en réalité partie. L'amour profane n'a pas la clef du poème. *Rabbat al- ħijâb* est un terme technique de la théologie nusayrie qui qualifie l'Essence divine dont les manifestations en des images humaines sont des voiles qui la phénoménalisent alors qu'elle demeure en elle-même invisible :

« Tu m'es apparu en un aspect (*waşf*), mais ton altesse (*'ulâka*)
 Dépasse toute définition et toute qualification (*na't*) »^{393}.

Le voile non voilé offre une variation sur l'amphibologie de la manifestation, car c'est seulement en se montrant dans une image que Dieu affiche sa transcendance :

« Par son dévoilement (*sufûriha*), elle se dissimule ;
 Et en son voilement, elle paraît.
 Son Orient est dans son Occident »^{394}.
 « Je confesse la manifestation dans le semblable
 Quand disparaît l'archétype »^{395}.

Dans les termes du document nusayrî intitulé *Kitâb al-Majmû'* : « Me voici, me voici, ô Prince des abeilles, ô 'Alî ibn Abî Ṭâlib, ô désir de tous ceux qui désirent, ô éternel dans la divinité et origine du Malakût. Ésotériquement, tu es notre Dieu, et notre Imâm exotériquement, ô toi qui

t'es manifesté dans ce en quoi tu t'es caché et qui t'es caché dans ce en quoi tu t'es manifesté. Tu t'es manifesté en te dissimulant et t'es dissimulé en te manifestant. Tu t'es manifesté en l'essence (*dhâtiyyat*), t'es élevé en la 'alitude (*'alawiyyat*) et t'es voilé en la muḥammaditude (*muḥammadiyyat*) »^{396}.

En disant que l'Essence se manifeste par lui, Makzûn ne prétend pas à un grade singulier et objectif de la médiation. Ce « par moi » marque tout simplement la forme humaine empruntée par l'Essence, mais comme cette forme est nourrie par la vision, la pureté du regard est puissance apparitionnelle :

« Celle par qui est mon extase et mes calamités
Ne s'est montrée à moi que par mes attributs et noms.
Sa pureté, en son épiphanie (*tajallîhâ*), est le vis-à-vis de qui la voit,
En sorte qu'en elle se manifeste l'image du voyant »^{397}.

Un poème dédié à Mayy, *rabbat al-sitr*, évoque la manifestation familière (ou en guise humaine, *ta'nîs*) qui permet à chacun de l'appréhender à sa mesure. De là vient le contraste entre le fils d'Adam et les créatures non-humaines, lesquelles parce que privées de parole et de raison sont jugées indignes d'être les réceptacles de la théophanie, car Dieu n'a rien à leur dire et ne peut exiger d'eux culte et obéissance. C'est seulement à proportion de sa réceptivité grande que le visionnaire acquiert statut de modèle. En pensant peut-être à Qays, Makzûn se présente alors comme l'Imâm de tous les amants de la Belle^{398}.

On sait qu'il arrive aux poètes mystiques d'aligner divers noms féminins. Lubnâ, Salmâ partagent parfois la vedette avec Laylâ, manière de rappeler leur rôle allégorique. Makzûn use du procédé, mais dans un tout autre dessein. Non seulement Lubnâ et Sa'dâ, comme il le dit lui-même, ne sont que des appellations par lesquels l'Essence est désignée^{399}, mais par une convention propre à la secte, correspond à chaque nom (Sa'dâ, Mayy, al-Rabâb, Zaynab, 'Alyâ, Lubnâ, Laylâ) une théophanie anthropomorphe^{400} de l'Essence divine, à savoir et respectivement Abel, Seth, Joseph, Josué, Âṣâf, Simon-Pierre et 'Alî^{401}. Le choix du nom de Laylâ n'est donc pas anodin.

La grande nouveauté par rapport aux conceptions habituelles de la théophanie anthropomorphe en mystique musulmane, tient en ceci que c'est l'Essence elle-même qui comparaît sous le voile d'une image humaine visible. Pour autant, Makzûn, en parfait accord avec le docétisme de la doctrine nuṣayrie, n'admet pas le *ḥulûl* en tant qu'il implique que Dieu réside dans un homme véritable soumis aux infirmités et au trépas :

« Je nie, au sujet de Laylâ l'inhabitation dans une image
Qu'éloigneraient de nous les montures de la mort »^{402}.

Al-Muntajab al-'Ânî qui appartient à la même école prend son amour de Laylâ comme l'étendard de sa fidélité en dépit des reproches qu'on fait à son *ghuluww*. Plus on l'accable et mieux il s'attache à son sentiment^{403} quand bien même on lui ouvrirait un tombeau. Ce qu'il déplore, et ceci n'est pas sans rapport avec cela, c'est que

« Les demeures (*manâzil*) sont devenues, après Laylâ et Zaynab,
Des ruines qu'habitent corbeaux et renards »^{404}.

L'allusion est double, à l'occultation du Dieu et aux religions exotériques qui en sont la trace.

Concluons avec Makzûn. Tous les poèmes du recueil ne relèvent pas de la poésie religieuse volontairement codée. Parmi les pièces qui semblent chanter une Laylâ profane les vers déjà cités où notre poète craint que ses assiduités ne soient payés que de trahison. Quelle misère si cette Laylâ aussi était divine ! Le poème de Makzûn cité par Bursî contient aussi ce vers :

« L'agrément a montré sa beauté aux Perses.
De sa beauté ils se sont réjouis.
Puis elle a disparu dans les ténèbres de la colère »^{405}.

Le Majnoun d'une Laylâ advenue en guise humaine aime dans la folie d'une disposition de l'aimée à la proximité tangible comme à la distance insurmontable, lesquels se conjuguent par une inclusion réciproque, comme

une lune scintille dans la nuit obscure et comme un soleil noir se dresse dans l'éclat du jour.

§ 30. Que la passion aime enfin de passion !

Que Dieu soit l'Aimé, l'Amant ou l'Amour, ou deux de ces trois, ou les trois à la fois, ce qui importe en cette affaire c'est que l'amour lui-même aime enfin, ne serait-ce que pour éprouver ce qu'il inflige aux hommes et aux dieux. Al-Sarrâj rapporte le propos d'un fou enchaîné :

« Puisse l'amour une fois aimer de passion (*ya 'shaq*) !
Il saurait alors ce qu'il inflige aux humains »^{406}.

§ 30. Conclusion. Laylâ comme appât ou la nodahsation

Des deux amants, c'est Laylâ, comme on a pu le constater, qui est dotée d'une totale labilité. Il y a des cas où elle ne désigne pas Dieu alors que Majnoun continue d'illustrer la voie mystique. L'amour profane perd alors sa valeur allégorique pour devenir une étape effective préparant à l'amour sacré. La médiation est d'abord inconsciente, comme le remarque 'Erâqî : « L'ignorerait-il, Majnoun admire, à travers la beauté de Laylâ, celle auprès de laquelle tout est vil et laid »^{407}, mais cela ne fait pas d'elle autre chose qu'un succédané de Dieu. Chez 'Ayn al-Qudât, l'initiation à l'amour divin requiert le préalable l'inflammation du cœur par l'amour humain. Le mouvement rappelle le passage, selon le *Banquet* de Platon, de l'éros physique à l'éros spirituel.

« Sais-tu pour quelle raison ces voiles ont été placés sur la voie ? Pour que la vue de l'amant mûrisse chaque jour un peu plus afin d'être en mesure de supporter le choc de la rencontre avec Dieu sans aucun voile. Sache, mon ami, que la beauté de Laylâ est un appât placé dans un piège, mais comment peux-tu savoir ce qu'est ce piège ? Lorsque le Chasseur éternel éprouva le désir de transformer le cœur de Majnoun, par cet amour, en une monture, Majnoun n'était pas naturellement doué de la disposition nécessaire pour se faire prendre au piège de la beauté de l'amour éternel

dont le rayonnement l'aurait foudroyé. Le Chasseur éternel ordonna donc que le cœur de Majnoun soit transformé, pour quelque temps, en monture pour l'amour de Laylâ. Ainsi une fois que l'amour de Laylâ aurait achevé de le mûrir, il pourrait accepter de supporter le poids de l'amour de Dieu »^{408}.

J'approche cette procédure par le concept de nodalisation qui subodore que l'amour porté à une personne cache (et parfois même au sujet) l'amour d'un tiers lié par un quelconque trait l'être nodal^{409}. On voit sans peine où se tient Laylâ dans le tableau de 'Ayn al-Qudât. Elle est nodalisée par Majnoun qui, à travers la décision de faire d'une créature sa religion humaine, aspire en réalité au Créateur. Mais cette nodalisation est d'abord pleine, à savoir qu'il croit idolâtrer une femme, et c'est progressivement que la nodalisation se vide et que le but (l'objet transmédial, Dieu) est recherché sans restriction ni paravent. D'où la sentence d'expulsion. La femme doit être évincée pour que l'amour sacré devienne franchement objectai. Rétrospectivement, l'amour de la belle femme paraît un précieux et providentiel moyen qui progressivement se mue en obstacle. Au final, la nodalisation est négative qui consiste à aimer ce qui doit être surmonté.

Un rejet de toute la procédure de la nodalisation se peut déceler dans la dénonciation par les mystiques eux-mêmes de l'amour majnounien. « Je ne suis pas attiré par le *tashbîb* de Qays », énonce le druze Shams al-dîn Abû Tahmûsh^{410}.

CHAPITRE IV

MAJNOUN, ḤALLÂJ ET LA DIALECTIQUE DE LA SENTENCE D'IDENTIFICATION

« Le feu de l'amour est pareil à
Ḥallâj et aux fidèles de pureté » (Rûmî).

§ 1. Je suis qui j'aime

Un poème d'Emily Dickinson fait converser deux personnes mortes l'une pour la beauté, l'autre pour la vérité. Celle-ci estime : « C'est pareil, nous sommes frère et sœur »^{411}.

Il est fatal que les deux hérauts de l'amour excessif, Majnoun et Ḥallâj, sacrifiés l'un pour la fatale Beauté et l'autre pour la Vérité plénière, se croisent au point parfois d'être confondus. Outre les grandes formules d'identification : *Je suis Laylâ* et *Je suis Dieu*, rappelons une prière majnounienne de Ḥallâj qui prononce à la Mecque : « Ô Guide des égarés, accrois mon égarement ; si je suis infidèle, rends-moi encore plus infidèle »^{412}. Ḥallâj passa également frappé de démence aux yeux de certains détracteurs^{413}. On trouva dans leur manière d'être et leurs écrits des sujets de réprobation.

Un vers fameux qui énonce l'identification :

« Je suis qui j'aime et qui j'aime est moi,
nous sommes deux esprits résidant en un corps »

est attribué parfois à Majnoun, le plus souvent à Ḥallâj, ou à des poètes indéterminés^{414}. Par exemple, le glossateur anonyme du *Jasmin des fidèles d'amour* de Rûzbehân n'en indique pas l'auteur^{415}. Abû Ḥâmid al-Ghazâlî qui associe le vers aux autres énoncés d'identification (qu'il refuse de prendre à la lettre) comme l'outrance de Ḥallâj : « Je suis Dieu », ne l'octroie pas nommément au fameux mystique, mais à un « amant enflammé par sa passion »^{416}. Il est remarquable qu'ailleurs^{417}, Ghazâlî cite l'hémistichie en témoignage d'un des sens possibles et acceptables de l'emphatique *Je suis Dieu* (l'autre sens, blasphématoire étant l'union substantielle, sur le mode de la christologie chrétienne, mais comprise comme mélange (proche donc de l'acception monophysite). Certains, dit al-Daylamî^{418}, prétendent que l'amour est mélange, soit totale interfusion, soit contact permanent. « Ils disent : « nous sommes Dieu et Dieu est nous » »).

Mais Rûmî rattache le vers au nom de Majnoun^{419} de même que le commentateur des outrances (qui se contente de citer le *maṭla* ^{420}). Il est à noter que ce dernier concède également à l'amoureux de Laylâ un autre vers de même inspiration mais qui ne peut, pour cause de rime, appartenir au même poème que le vers précédent :

« Son esprit (à elle) est mon esprit et mon esprit est son esprit.
Qui vit deux esprits vivre dans un (seul) corps ? »^{421}

La citation sert à expliciter le sens de l'identification comme imprégnation par l'amant de tous les attributs de l'aimée. Il est intéressant de noter que les termes de ce vers sont assumés par Sabzawârî commentant le distique ḥallâjien dans un sens profane. Supposant qu'un lecteur voudrait qu'on comprenne : « Nous sommes un seul esprit résidant en deux corps », il répond que le poète entend signifier que, l'union étant acquise, les deux esprits se trouvent dans chacun des corps^{422}. Le poème ne concernerait pas Dieu lequel est évidemment incorporel. Ibn 'Arabî lui aussi d'ailleurs prend

volontiers le *maṭlaʿ* dans ce sens car il voudrait précisément accréditer l'amour comme union : « Lorsque deux amants s'étreignent et que l'un avale la salive de l'autre, la salive de chaque amant pénètre en l'autre, et lors du baiser et de l'étreinte, le souffle de l'un sort de lui et se répand en l'autre. L'esprit animal dans les formes naturelles n'est rien d'autre que ce souffle si bien qu'il est l'esprit de chacun des deux qui respirent. Le souffle de l'un vivifie l'autre quand il respire en embrassant (...). Lorsque le souffle de chacun devient l'esprit de celui en lequel il s'est transmané, on exprime cela en termes d'union (*ittiḥād*) pour chacun d'eux. Et il aura raison de dire : "Je suis qui j'aime et qui j'aime est moi" »^{423}.

L'éditeur du *Diwân* de Majnûn omet le vers. Chez Ḥallâj, c'est un distique dont voici le deuxième vers :

« Aussi, me vois-tu tu Le vois,
et Le vois-tu tu nous vois »^{424}.

Al-Daylamî^{425} attribue le poème à Ḥallâj et le propose comme exemple d'union. Ibn ʿArabî qui reproduit l'hémistiche sans en divulguer l'auteur, estime que Bistâmî parvint à cet état qui est anéantissement en l'Aimé^{426}. Il en va de même de Sarrâj qui précise qu'il est adressé à une créature^{427}. Notons que le vers se distribue autrement chez Sarrâj qui omet l'allusion à l'inhabitation (*ḥulûl*) :

« Je suis qui j'aime et qui j'aime est moi ;
me vois-tu tu nous vois.
Nous sommes deux esprits
ensemble en un corps ;
Dieu nous revêt d'une chair ».

Dans la reprise personnelle qu'il fait du vers, Semnânî prend également soin de récuser l'inhabitation. Il le conclut autrement :

« ... Il n'y a dans le miroir que nous »,

et commente :

« C'est par négligence que ce poète chantait :
Nous sommes deux esprits résidant en un corps »^{428}.

L'interprétation la plus commune rabat le poème sur la psychologie. Et tout ceci arrive bien décanté jusque chez David Maïmonide qui commente un vers qu'il croit profane : « L'amoureux perd la conscience de son propre moi en raison de la contemplation de l'objet de son amour, qui l'occupe à ce point qu'il ne perçoit rien si ce n'est à travers son bien-aimé »^{429}. On devine que la dernière idée a tout simplement fait de l'imagination laylifante de Majnoun un effet de l'identification. Jâmî qui préfère à la sentence d'identification, celle de l'interpossession : « Je suis à Laylâ et Laylâ est à moi »^{430}, lui confère le sens de l'identification. S'il emprunte au poème de Hallâj, notamment dans le vers :

« Nous étions deux esprits sous une seule peau » (v. 2673),

il pense, inspiré peut-être par Rûmî^{431}, l'identité des deux amants plutôt en termes hylémorphiques. L'un est pour l'autre l'âme du corps (v. 2289) si bien que le départ de Laylâ provoque l'équivalent d'un mortel expir pour l'un (v. 3319) et que le décès de Majoun doit avoir le même effet en l'autre (v. 3573). Chez Rûmî, la sentence d'expulsion amoureuse possède même effet. Le « Va-t'en ! » de l'une reçoit comme réponse :

« Tu es mon âme, et sans âme je n'ai plus de vie pour vivre »^{432}.

Ce simple développement de *Je suis Laylâ*^{433} a servi à rapprocher les deux grands énonciateurs – d'une manière exemplaire par 'Aṭṭâr pour qui Hallâj était à la fois Laylâ et Majnoun^{434}, d'une manière spéciale pour Nûr 'Alî Shâh qui s'identifie aux trois :

« J'étais l'amoureux Majnoun, et je suis devenu Laylâ (...)
Sur le gibet de Manṣûr, je suis négation et affirmation »^{435},

et dans une miniature afghane du XVIII^e siècle qui superpose deux scènes : en haut Majnoun tend une coupe à Laylâ (on se souvient de la vision

paradisique qui conclut le poème de Nizâmî), tandis qu'en bas Ḥallâj pend au gibet^{436}. Ici une inversion, là une élévation. L'inversion de l'abîme en sommet est dans l'inespérée situation de Majnoun et de Laylâ enfin heureux, leur union étant liesse). Au destin de Ḥallâj est lié le passage d'une union vécue dans l'intime du désir à une union accomplie manifestée dans le supplice. Si l'on prend en considération l'amour damné d'Iblîs, l'ivresse du vin signifie une dégradation, en regard de quoi l'ivresse dolente de Ḥallâj exprime une montée que traduit d'ailleurs l'élévation sur la croix. Dans ces conditions, la rencontre a lieu entre les deux mouvements. Toutefois, bien que l'amour damné d'Iblîs témoigne, à n'en pas douter, d'une attitude de Ḥallâj lui-même, il ne résume pas tout son élan, et encore moins sa pensée. Il est clair en tout cas que l'auteur de la miniature a conçu le couple comme une sublimation de la crucifixion. C'est sa manière de déclarer avec Rousseau que les cœurs unis sont dans la félicité en dépit de la séparation^{437}.

Anṣârî enseigne que « l'amour comporte trois demeures : la première est rectitude, celle du milieu est ivresse, la dernière est anéantissement »^{438}. La miniature superpose la deuxième et la troisième, manière de faire coïncider les deux états, à savoir douceur (*luṭf*) et oppression (*qahr*). Uni à Dieu le supplicié est recueilli dans la joie, même réuni à Laylâ Majnoun éprouve l'esseulement (le splendide breuvage signifiant, dit Hujwirî, « le délice de la grâce miraculeuse et le plaisir de l'intimité »^{439}). La théologie chrétienne médiévale a également pensé la jonction dans le sens de la miniature puisqu'elle affirme que Jésus, alors même que crucifié, jouissait de la vision béatifique, « sa nature divine impassible se révélant sans voile à son âme »^{440}. Toutefois, cette jonction de deux états peut se déployer dans la succession. D'une part, il y a un état par-delà la nuit qu'un Majnoun pourrait atteindre, celui de la nuit redoublée, la nuit de la nuit. « Il n'y a pas d'il n'y a pas » proclame Bistâmî, ce que Junayd interprète comme extinction de l'extinction^{441} – la nuit se recueillant dans la seule folie de la transmutation. Mais d'autre part, la coupe, métonymie de l'ivresse, cet autre grand symbole de l'union, précède et peut-être même conduit au supplice (si l'union est transgression) d'après un quatrain attribué à Ḥallâj et qu'il aurait précisément proféré, en dansant, sur le chemin de l'immolation amoureuse au Dieu jaloux :

« À celui qui me convie à boire nulle injustice imputée.
Il versa pour moi comme il but ; ainsi agit l'hôte avec l'hôte.
La coupe ayant circulé, il fit apporter le cuir et le glaive.
Ainsi advient-il de qui boit le vin avec le Dragon en été »^{442}.

La nuit alors ne se redouble que pour épaissir la nuit. Ḥallāj, l'un des plus grands poètes, dit Aragon, qu'il lui été donné d'*entendre*^{443}, a prononcé le mot majnounien en le versant, sans reste, à l'amour divin :

« Je vis mon Seigneur avec l'œil du cœur
Et Lui dis : « Qui es-Tu ? » Il me dit : « Toi ! »^{444}

Parmi les différents sens de l'énoncé ḥallājien recensés par Fakhr al-dîn Râzî : unification, extinction, submersion, théophanie, retournement, ce dernier, pris dans un sens alchimique, est particulièrement intéressant puisqu'il signifie l'essentiation (*tajawhur*)^{445}. Or n'entend-on pas Ronsard murmurer : *Je suis Hélène* à sa manière dans un sonnet où, après avoir affirmé l'excellence du nombre un, il récuse sa propre ombre et l'amitié comme autant d'indices d'une dualité,

« ...tant amoureux je suis
Et tant je m'essentie en la personne aimée »^{446} ?

Un Ronsard qui s'essentie en Hélène se constitue, lors qu'un Majnoun s'épuise – distance, mesurable par la poésie, entre le *baṣṭ* et le *qabḍ*, la beauté du jour et la beauté de la nuit. Shushtarî chantait :

« De tout ce qui échappait au visible
J'ai construit une nuit, mais où est la Lune ? »^{447}

§ 2. Qui j'aime est moi

Najm al-Dîn Kubrâ interprète « Je suis qui j'aime et qui j'aime est moi » comme l'union (*ittahadat*) de l'amour de Ḥallāj pour Dieu à l'amour de Dieu pour lui, union qui met un terme à l'envol car l'amour du premier procède alors de l'amour du second^{448}. En quoi la théorie s'écarte de cas

qu'il a pu observer où se produit une extinction du *'âshiq* dans le *'ishq* (et devenant ainsi *'ishq*) suivie d'une extinction du *'ishq* dans le *ma 'shûq*^{449}.

Pourtant, dans le balancement entre les deux parties de l'hémistiche, toute réciprocité est exclue (je soutiens cela aussi contre Sabzawârî) laquelle eût entraîné un : « Qui m'aime est moi ». Or dans la triade du *'ishq*, *'âshiq* et *ma 'shûq*, les deux dernières positions ne sont pas forcées de permuter. Dieu qui est *'ishq* pourrait ne jamais se placer dans la case du *'âshiq*. Ḥallâj se retrouve sur ce point dans la pénible situation de Majnoun. Il doit se contenter d'une identification, de lui-même à Dieu^{450}. Ahmad Ghazâlî qui a cité le poème de Ḥallâj au chapitre II de ses aphorismes sur l'amour, thématise, pour ainsi dire, au chapitre XIV, le problème de la non-réciprocité de l'identification. « L'aimée dit à l'amant : laisse-toi devenir moi, car si je deviens toi, alors l'aimée sera nécessaire, et l'amant en deviendra plus grand. Besoin et nécessité croîtront d'autant. Mais si tu deviens moi, alors l'aimée sera plus grand. Alors tout sera l'aimée et l'amant ne sera plus. Il n'y aura plus de besoin »^{451}.

Laisse-toi devenir moi, cela correspond évidemment à *Je suis qui j'aime*. *Je deviens toi* signifie d'abord : *qui m'aime est moi*. L'aimée réclame de demeurer telle comme condition de l'amour pur et de l'annihilation de l'amant. Elle ne veut pas être aussi amante, ou même l'amante. Si elle ne tolère pas la permutation, c'est dit-elle, pour le bien de l'amant qui atteindra ainsi la plénitude de l'amour.

Pour peu que l'auteur ait eu en vue le poème de Ḥallâj, une autre explication peut être suggérée aux termes de laquelle *Je deviens toi* signifie aussi *Qui j'aime est moi*. En effet, par cela que l'aimée est qualifiée telle, son statut ne change pas obligatoirement au cas où elle dirait *Je suis Majnoun*. Autrement dit, elle deviendrait l'amant sans devenir l'amante. Si cette hypothèse est correcte, il s'ensuit que le vers de Ḥallâj échappe à la redondance et que la réflexion de Ghazâlî enveloppe sa partielle réfutation. Aimer c'est s'assimiler à autrui, ce n'est pas assimiler autrui à soi. Quand il écrit que l'amant et l'aimée sont des opposés, Ghazâlî entend qu'ils ne peuvent s'unir que si l'amant s'anéantit^{452}, il ne dit pas l'aimée ou même l'un des deux. Ce partage interdit à l'amant de se complaire dans l'immanence. Sans l'absolue transitivity de l'amour, sans l'intentionnalité qui doit se défendre de tout retour à soi, l'amour d'autrui court toujours le risque de choir dans l'amour de soi. J'en vois confirmation dans le dire du

mystique persan : « Tant que l'amant demeure en lui-même, il est soumis à séparation et union, acceptation et rejet, contraction et expansion, peine et joie, car toujours captif du temps »^{453}. Or tous ces états se rapportent aux partenaires du *'ishq*, nullement à ce dernier qui en est affranchi par loi d'essence^{454}.

§ 3. L'union de l'intellect et de l'intelligible

Mullâ Şadrâ mentionne la sentence d'expulsion amoureuse dans le contexte de son interprétation du désir ardent (*'ishq*) compris comme un vouloir de l'union (*ittihâd*) qui force la note. « Majnoun al-'Âmirî était parfois si immergé dans le désir ardent que, son aimée advenant et le hélant : “Ô Majnoun ! Je suis Laylâ”, il ne la regarda pas et lui dit : “Par ma passion de toi je puis me passer de toi (*lî 'ankî ghinâ*)” »^{455}. Le philosophe de Shîrâz sous-entend la sentence d'identification qu'il ne cite pas. Bien que j'aie pris soin de les distinguer, il est évident que l'une est susceptible d'être rabattue sur l'autre car il est légitime de supposer que c'est seulement là où l'amant est l'aimée qu'il n'aura plus besoin de sa présence physique et a fortiori de partager sa couche. Et inversement, dès lors qu'il se découvre amant de par son amour, et non pas (ou non plus) de par la personne physique, l'image elle-même de l'aimée peut progressivement s'estomper dans la proclamation de l'identité. Or Mullâ Şadrâ va précisément interpréter cette dernière comme une union à l'image de l'aimée. Pour preuve que les deux sentences se conjuguent, voici qu'il cite, comme de juste, les vers d'un poète qu'il ne nomme pas, ceux de Ḥallâj qui suivent le *Je suis Laylâ* à la trace^{456}. L'éminent penseur qui n'ignore pas que le poème est du mystique^{457} l'interprète ailleurs comme un effet de la déification (qui est revêtement des qualités divines^{458}, en conformité avec la définition, que nous avons déjà rencontrée, que Junayd donne de la dilection^{459}). Pour le moment, tout se passe comme si, à l'instar de Sarrâj, il ne voyait en lui qu'un poème profane.

Mullâ Şadrâ récuse toute union entre individus conçue comme un mélange corporel. Conséquent avec lui-même, il rattache le *'ishq* au psychique, non au physique. Opération de l'esprit, l'union que procure l'ardent désir s'explique comme jonction de l'âme intelligente (*'âqilat*)

avec la forme (*Şûrat*) de l'intellect en acte et l'union du sentant avec la forme du senti^{460} sans quoi il n'est pas de mouvement intrasubstantiel possible. Rien n'indique qu'il prend la sentence majnounienne, ni même ici le poème de Hallâj, *a lo divino*. Il le pourrait certes par cela qu'il soutient, suivant une tradition, qu'il reçoit sans doute de Ṭûsî glosant Avicenne, qu'il y a deux sortes d'amour humain, véritable et métaphorique. Nous ne sommes pourtant pas en droit d'opérer la translation, non seulement parce qu'il ne la fait pas, mais surtout parce que cela affaiblirait son propos au lieu de le renforcer. Il est important qu'un homme puisse dire *Je suis qui j'aime* et que cela ait un sens quand bien même seule une femme soit visée. Ce disant, il a intelligé la forme de l'aimée (ce n'est pas l'essence de l'autre qui devient sienne) et a reçu influx de l'Intellect agent lui-même, à savoir du monde de l'Impératif^{461}. La science dématérialise son objet lors même qu'elle lui reconnaît l'existence intellectuelle. Intelligée, Laylâ, de chose sensible advient comme réalité spirituelle, est perçue dans l'intellect agent. Il est donc inutile d'allégoriser la sentence. Il n'y a pas de sens profane à côté d'un sens sacré ou au-dessous. Chaque opération intellectuelle réalise l'union, car l'intellect est les choses qu'il intellige. Devenant les formes intelligées, il se change. Il peut accroître ses intellections jusqu'à s'unir à l'intellect agent même. S'il y a lieu d'évoquer un transport, ce n'est pas du profane au sacré, mais du singulier au général. La passion amoureuse porte au langage l'affaire quotidienne, elle permet d'intuitionner que l'âme est ce qu'elle intellige.

Ce qui empêchait Avicenne d'admettre la thèse, c'est qu'il ne voyait pas comment la substance pouvait se modifier. Avec sa théorie de mouvement intrasubstantiel, Mullâ Şadrâ devait rendre possible qu'une évolution impliquât l'accès à des modalités de l'être supérieures (ou inférieures), davantage donc que des facultés qui se trouvent accrues ou diminuées. La connaissance ne se surajoute pas à l'existence, elle est proprement mode d'existence (un peu comme la monade se définit par ses perceptions et l'entité actuelles par ses préhensions), de sorte qu'une intellection n'abolit pas celle qui l'a précédée (ce qui advient dans le cas des accidents de la substance). L'être est croissance, à l'exception de l'être divin. Il y a bien là une théorie déterminée de la déification^{462} qui autorise à prononcer que le mystique est Dieu au sens où, par grâce divine, il s'est affranchi de l'esclavage de l'âme charnelle et des attributs humains^{463}. « Je

me suis embarqué en mer, et le navire s'est brisé », cette parole de Ḥallāj n'a rien de tragique pour Mullā Ṣadrā puisqu'elle traduit un tournant dans l'évolution personnelle^{464}. Ce qui périt en l'homme, c'est seulement ce qui n'est pas Dieu si bien que l'homme s'éternise de par l'éternité de Dieu^{465}. Et tout comme la substance de l'amant se complexifie de tout ce qu'elle intellige, Laylā, doit finir par être identifiée non à une forme singulière^{466}, mais au plus grand nombre d'intelligibles, sinon à tous^{467}, lesquels sont constitutifs de l'intellect agent, origine et fin des existants. Outre son existence en soi, l'intellect agent possède une existence *en* et *pour* l'âme au titre de sa perfection^{468}.

Bien que notre penseur professe l'unité du connaissant et du connu également pour la sensation^{469}, la jonction de l'intellect et de l'intelligible est d'une dignité supérieure et le passage de l'une à l'autre, précisément le moment majnounien, vient confirmer que l'âme se fait réceptive pour la forme imaginative, celle-ci, à son tour devenant matière pour la forme intelligible^{470}. C'est que l'âme est intellect en puissance, la substance se modifiant au gré de son ascension et de son amplification^{471}. Graduellement, elle passe de l'état végétatif (celui du fœtus), à l'imaginatif, à l'intellect pratique, à l'intellect en acte (cas des gnostiques et des fidèles), à l'Esprit de sainteté (réservé aux amis de Dieu)^{472}. Elle ne gagne pas en attributs, elle parfait sa substance en produisant des formes intelligibles correspondant aux objets. À chaque vérité correspondent des intensités dans l'existence. Il suffit donc de parfaire cette dernière pour porter à complétude l'essence.

La vérité de l'attestation majnounienne tient, selon Mullā Ṣadrā, à la reconnaissance que la forme essentielle désirée n'est pas cette forme extérieure accidentelle^{473}. La forme perçue, loin d'être dégagée par processus d'abstraction, émane de l'âme elle-même^{474}, si bien que Majnoun substitue à la notion que la forme extérieure exprime l'être de l'aimée l'idée que cette forme, qui ne saurait lui advenir (ou se mêler à son esprit), doit être en correspondance avec ce qui est sien, la forme de l'aimée telle qu'il la configure.

Un traitement sadrien de la configuration majnounienne pourrait se poursuivre à l'horizon de l'union théologique spirituelle à Dieu^{475} et à la doctrine de l'unicité de l'existence qui permet de reconnaître en Laylā une expression intensive de l'être au même titre que Majnoun lui-même

d'ailleurs. C'est ainsi que Dieu prend double figure, d'Aimé par toutes les créatures et d'Amant ('*âshiq*) d'elles toutes, parce qu'elles sont ses effets^{476}. Parmi les traits qui décrivent le gnostique, certains dérivent de la constellation majnounienne (comme l'ensauvagement, pris dans un sens simplement éthique, et la folie) sans qu'il soit désormais besoin de nommer l'amant de Laylâ^{477}.

Cette mise en perspective aidant, le poème de Ḥallāj permet à Mullâ Şadrâ l'inscription dans un registre connu. Il illustre l'extinction comme identification : le papillon que la bougie enflamme est devenu feu. Traduction mystique : l'âme illuminée par la lumière de Dieu, conjointe au monde de la seigneurie est revêtue des attributs de Dieu si bien que la voir, c'est voir Dieu^{478}. C'est dire que le mystique ne s'épuise qu'autant qu'il se transsubstantie de par l'Esprit seigneurial^{479}. N'y a-t-il pas heu alors d'impliquer notre philosophe dans une réhabilitation du *shath* pour peu qu'on se souvienne de l'étymologie du ternie, à savoir : mouvement ?^{480} Qu'est-ce en effet que le mouvement intrasubstantiel sinon une transgression des limites par identification à ce qu'on n'est pas ? Le voilé se découvre à la mesure de la puissance du changement. Plus exactement, le dévoilement est le changement même. Le devenir intellect en acte de l'âme passe nécessairement par la conversion du soi humain sur lui-même lové afin que tout entier il se tourne vers le Réel (*al-Ḥaqq*). Et Mullâ Şadrâ de citer le vers de Ḥallāj (avec les variantes de Qayṣarî) :

« Entre moi et Toi, il y a un "c'est moi" qui me combat. Enlève donc Par ta subtile [œuvre] mon "c'est moi" de l'intervalle » (D, p. 90)^{481}.

Comme ce même vers lui sert à illustrer l'extinction^{482}, il nous est loisible de superposer le mystique *fanâ'* au philosophique *devenir intellect en acte*. D'entre toutes les définitions de l'amour mystique, celle de Junayd (où sont co-impliqués les actes de se dépouiller de ses qualités propres et d'endosser celles de l'Aimé) me paraît le mieux convenir à sa pensée, si on veut bien admettre que la théorie du mouvement intrasubstantiel en circonscrit le noyau. Voici d'ailleurs comment le philosophe approche la notion de *fanâ'* dans ses gloses sur Suhrawardî : « Celui qui médite sur la perception des organes des sens et le fait qu'ils soient constitués par la perception de l'imagination, étant admis que l'acte de percevoir est une

exemplification de l'acte d'être, celui-là ne trouvera pas invraisemblable l'effacement de l'acte d'être plus faible dans l'acte d'être plus fort. De même, celui qui médite sur les prémices de l'être de l'homme, ses ascensions dans les degrés d'être substantiels, depuis son mode d'être minéral, jusqu'à ce qu'il atteigne le niveau de l'intellect contemplatif, celui-là ne rejettera pas ce philosophème, puisqu'il voit se réaliser dans chaque perfectionnement de la substance une disparition (*fanâ'*) et une surexistence (*baqâ'*), un dépouillement et un revêtement, qui sont toute autre chose que la génération et la corruption constatées dans les composés élémentaires et qui naissent de la contradiction et de la résistance entre les formes qui s'entre-détruisent »^{483}. À l'encontre de ceux qui voient dans l'état d'union une illusion due à la seule proximité, Mullâ Şadrâ pense une véritable jonction qui ne soit ni fusion ni inhabitation de type chrétien^{484}.

§ 4. Inhabitation et hapax

L'interprétation sadrienne d'*Anâ l-Ḥaqq* renonce à s'aligner purement et simplement sur *Anâ Laylâ* car la sentence est prise dans son sens fort, d'identification à l'essence divine (et non seulement à l'intellect agent). Le philosophe s'inscrit plutôt dans un cadre bien dessiné, celui de la mécompréhension par Ḥallâj de l'événement dont il est le sujet. Il a la bonté de qualifier son erreur de *kufr al-qalb*, autrement dit une hérésie (ou mécréance) due à l'amour^{485}. C'est d'ailleurs une faute dont il imagine que Ḥallâj s'est repenti, renonçant au sens littéral de ses paradoxes^{486}. De cette erreur les chrétiens ne sont pas revenus qui ont mal compris « l'âme christique »^{487}.

Certes le cœur poli^{488} réfléchit « la lumière de Dieu et la beauté de l'unicité », mais cela ne doit pas conduire à croire que l'image (*şûrat*) de Dieu demeure (*ḥallat*) dans (*fî*) le miroir de l'humaine ipséité. Elle s'est seulement manifestée à elle (*lahâ*)^{489}. Le philosophe recourt ici à un argument par l'absurde qui reçoit sa dimension de profondeur de la christologie. « Si elle inhabitait, il serait inconcevable qu'une seule image se manifestât à plusieurs voyants de la même façon. Elle devrait se transporter d'un miroir à l'autre, ce qui est impossible. Dieu s'est manifesté

à quantité de gnostiques simultanément », bien que dans des proportions diverses selon la pureté du miroir^{490}.

Sans y prêter garde, Mullâ Şadrâ touche à une question qui est centrale en christologie, celle du hapax (l'une seule fois) de l'union hypostatique. Si le divin réside en Ḥallâj il serait l'unique dépositaire, en esprit et en substance, du Réel, ne serait-ce que pour un temps (alors que le Christ le serait pour toujours). Comme l'expérience montre que sa condition est partagée par des contemporains, il est impensable que Dieu se promène d'un sage en un autre. C'est en tous que la Vérité absolue se réfléchit en même temps afin de fasciner les esprits. Selon Mullâ Şadrâ l'interprétation erronée de la sentence Ḥallâjienne (quand bien même par le premier intéressé) implique un hapax relatif à une époque donnée, les chrétiens réservant au Verbe incarné la condition d'hapax absolu (le Verbe ne s'incarne pas plus d'une fois, incarnation définitive, et ne meurt qu'une fois sur la Croix). Les amants de la Beauté absolue donneront raison à Ahmed Tâj :

« Merveille des merveilles : la beauté a un visage.
Il est sage qu'il fasse tourbillonner mon cœur ».

L'HARMATTAN, ITALIA
Via Degli Artisti 15 ; 10124 Torino

L'HARMATTAN HONGRIE
Könyvesbolt ; Kossuth L. u. 14-16
1053 Budapest

L'HARMATTAN BURKINA FASO
Rue 15.167 Route du Pô Patte d'oie
12 BP 226 Ouagadougou 12
(00226) 76 59 79 86

ESPACE L'HARMATTAN KINSHASA
Faculté des Sciences Sociales,
Politiques et Administratives
BP243, KIN XI ; Université de Kinshasa

L'HARMATTAN GUINEE
Almamya Rue KA 028 en face du restaurant le cèdre
OKB agency BP 3470 Conakry
(00224) 60 20 85 08
harmattanguinee@yahoo.fr

L'HARMATTAN COTE D'IVOIRE
M. Etien N'dah Ahmon
Résidence Karl / cité des arts
Abidjan-Cocody 03 BP 1588 Abidjan 03
(00225) 05 77 87 31

L'HARMATTAN MAURITANIE
Espace El Kettab du livre francophone
N° 472 avenue Palais des Congrès
BP 316 Nouakchott
(00222) 63 25 980

L'HARMATTAN CAMEROUN
Immeuble Olympia face à la Camair
BP 11486 Yaoundé
(00237) 99 76 61 66
harmattancam@yahoo.fr

L'HARMATTAN SENEGAL
« Villa Rose », rue de Diourbel X G, Point E
BP 45034 Dakar FANN
(00221) 33 825 98 58 / 77 242 25 08
senharmattan@gmail.com

{1}. *Vita nova*, XIV.

{2}. *Roman de la rose*, v. 4296-4297 ; 4320.

{3}. *La Théologie naturelle*, CXXX.

{4}. *En Islam iranien*, Paris, Gallimard, 1972, III, p. 138.

{5}. Cf. J. Hatem, *De l'amour pur hyperbolique en mystique musulmane*, Paris, Ed. du Cygne, 2009.

{6}. *Jannat al-wiṣāl*, Cité par Michel de Miras, *La Méthode spirituelle d'un maître du soufisme iranien Nur Ali Shah*, Paris, Ed. du Sirac, 1973, p. 297.

{7}. *Kitâb al-Aghâni* I, Beyrouth, 1970, p. 161-163.

{8}. *Ḥadîth al-arbi'â'*, Le Caire, I, p. 173-183.

{9}. *Ibid.*, p. 188-190.

{10}. *Ibid.*, p. 205-206.

{11}. David Maïmonide, *Al-Murshid ilâ al-tafarrud*, ch. XXVII (Obadia et David Maïmonide, *Deux traités de mystique juive*, tr. P. Fenton, Lagrasse, Verdier, 1987, p. 296)

{12}. *West-östlicher Diwan*, III, *Musterbilder*.

{13}. Sur cette notion, cf. *infra* ch. III, § 31.

{14}. *Dîwân Majnûn Laylâ*, éd. Abdussattâr Ahmad Farâj, Le Caire, 1958. Dorénavant noté D.

{15}. *'Ushshâq Nama*, XXVI, v.4.

{16}. *Quand vei la lauseta mover*, v. 16.

{17}. Cf. *'Uqalâ' al-majânîn* (Beyrouth, Dâr al-Nafâ'is, 1987, p. 67) où Majnoun est dit un amant de Dieu qui dissimula sa cause sous le voile de sa folie. On constate, de par le titre (les sages fols, *morosophoi*, disait Érasme en son *Éloge de la folie*, V), que pour être voilée, la raison du fou mystique n'en est pas moins vigilante et agissante, mais à sa façon, excentrique. Il en va de même du *majdhûb*, le ravi, qui se plaît à transgresser les interdits.

{18}. *'Uqalâ' al-majânîn*, p. 109.

{19}. Le terme, qu'Henry Corbin propose de traduire par *paradoxe*, signifie originellement l'agitation. Rûzbehân explique : « Dans le langage des soufis, *shatḥ* provient des mouvements qui agitent le fond intime de leur cœur. Lorsque l'extase (*wajd*) devient en eux violente, et que la lumière de la théophanie envahit jusqu'à leur secret intime sous forme d'annonciations et de révélations intuitives, tandis que leur esprit se fixe dans les lumières de l'inspiration qui advient à leur intelligence, voici que s'embrase le feu de leur ardent désir pour l'Aimé éternel, si bien qu'ils arrivent à la vision du voile tendu au seuil de la Magnificence et qu'ils tourbillonnent dans l'univers de la Beauté divine. Lorsqu'ils contemplent les correspondances suréminentes du monde du mystère, les arcanes du mystère du mystère et les secrets de la Sublimité, voici que l'ivresse mystique les envahit sans qu'ils le veuillent. Leur âme est mise en mouvement, leur fond intime entre en ébullition, leur langue se met à parler. L'extatique profère alors des propos qui procèdent de l'incandescence de son état intime et de l'exaltation de son esprit, propos concernant les sciences relatives aux étapes mystiques, et dont l'apparence est à double sens. Il s'agit d'une interprétation toute allusive. Ces propos, les gens les jugent extravagants, et comme dans l'usage exotérique on ignore la modalité qui leur est propre, et que l'on ne voit pas quelle balance en pèse le sens, alors on cède à leur provocation en portant la censure et le blâme contre ceux qui les profèrent » (*Sharḥ-e shatḥîyyât*, Téhéran-Paris, 1966, ch. 10, p. 56-57 ; tr. dans l'introduction de Corbin, p. 9). La pratique du *shatḥ* est dénoncée par les mystiques eux-mêmes à l'heure de la systématisation. Voir chez Ibn 'Arabî, *Al-Futûḥât al-Makkiyya*, Le Caire, 1329h, II, p. 232.

{20}. Pollens, § 51. Cf. *Le Roman de Jauffré*, v. 7253.

{21}. Certes l'équation est susceptible d'une autre compréhension, en fonction précisément de l'union (cas non majnounien) : Paolo et Francesca ne sont pas si mal lotis dans l'Enfer dantesque puisqu'ils y sont perpétuellement enlacés. Voir aussi les spécieux arguments de Satan dans *La Grâce* de Verlaine. En revanche la formule d'Hélène désireuse de faire un ciel de son enfer (dans *Le Songe d'une nuit d'été* de Shakespeare, II, ii) appartient à un autre registre car elle souhaite mourir de la main de son aimé.

{22}. « Il y a un arbre / Qui d'extase est devenu femme » (Joseph Sayegh, *Kitâb Ann-Colleen*, Beyrouth, Al-Ta'âwuniyyat al-lubnâniyyat, 1974, p. 234).

{23}. Cf. J. Hatem, *La Poésie de l'extase amoureuse. Shakespeare et Louise Labé*, Paris, Orizons, 2008, ch. I, § 2.

{24}. C'est ainsi qu'il convient d'entendre l'anecdote rapportée par Rûmî (*Mathnâwî* I, v. 3055-3064), de l'ami refoulé à la porte parce qu'il a répondu : « Moi » à la question « Qui es-tu ? » et à qui on ouvre dès qu'il répond : « Toi ». Je cite l'opus magnum de Rûmî dans la traduction d'E. de Vitray Meyerovitch et de Dj. Mortazavi (*Mathnawî. La Quête de l'Absolu*, Monaco, Ed. du Rocher, 1990).

{25}. *Al-Nûr min kalimât Abî Ṭayfûr* (in A. Badawî, *Shaṭaḥât al-ṣûfiyyat*, Koweit, 1976, p. 89).

{26}. Sarrâj, *Kitâb al-lumâ' fi-l-taṣawwuf*, Le Caire, 1960, p. 437.

{27}. Ibn Ṭûlûn, *Basṭ sâmi' al-musâmir fi akhbâr Majnoun banî 'Âmir*, Le Caire, 1964, p. 9. Il y a un « éloigne-toi de moi » dans le *Dîwân* (p. 48), mais adressé à un importun qui, effrayé par son apparence lui demande s'il est un homme ou un jinn. Dans la suite du poème Majnoun se plaint de ses souffrances et physiques et morales. Mais la douleur ne se réveille que

parce que l'amant est arraché par le tiers à son entretien familial avec l'aimée intériorisée.

{28}. *Emily L.*, Paris, Minuit, 1987, p. 120.

{29}. *Futûḥât*, II, p. 352.

{30}. *Futûḥât*, II, p. 660.

{31}. *Futûḥât*, II, p. 325.

{32}. *Futûḥât*, II, p. 112.

{33}. Cité in L. Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, Geuthner, 1929, p. 150.

{34}. *Lettres*, tr. E. de Vitray-Meyerovitch, Paris, Ed. Jacqueline Renard, 1990, p. 129.

{35}. *Al-Tamhîdât*, § 141 ('Ayn al-Quzât Hamadâni, *Les Tentations métaphysiques*, tr. Ch. Tortel, Paris, Les Deux Océans, 1992). « Ton amour » signifie me semble-t-il : l'amour que je te porte. Cf. Rûmî, *Mathnawî*, V, v. 2015-2019.

{36}. « *Anima verius est ubi amat quam ubi animat* ». (Cf. Anonyme d'Erfurt, *Traité de l'amour parfait*, tr. E. Wolff, Monaco, Ed. du Rocher, 2000, p. 51). La phrase est faussement attribuée à Sénèque.

{37}. *Éros*, tr. H. Plard, Paris, Minuit, 1984, p. 53.

{38}. *Majmû'e-ye âthâr Fakhr al-Dîn 'Erâqî*, Téhéran, 1994, p. 518.

{39}. *Al-Tamhîdât*, § 140.

{40}. *Le Songe d'une nuit d'été*, V, i, v. 7-8.

{41}. *Leyli et Medjmun*, acte I, tr. Sh. Melikoff, Paris, L'Espace d'un instant, 2002, p. 26.

{42}. *Rawḍat al-muḥḥibbîn*, Le Caire, 1956, p. 67.

{43}. Encore que, comme on sait, multiples et souvent contradictoires sont les expressions d'un même amour.

{44}. Les 'udhrites, accuse Ṣadiq Jalâl al-'Azm (*Fi-l-ḥubb wal-ḥubb al-'udhriyy*, Dâr al-'awdat, Beyrouth, 1981, p. 101), aiment l'amour non la femme, raison pour laquelle ils n'aspirent pas au mariage, ni à la consommation. Jugement simpliste, injuste pour Majnoun.

{45}. *Mathnawî*, I, v. 478.

{46}. Muhammad Iqbal, *Message de l'Orient*, tr. E. Meyerovith & M. Achena, Paris, Les Belles Lettres, 1956, p. 167.

{47}. « Aimez-moi toujours, et faites-moi souffrir encore de plus de maux » ; « Je vous remercie dans le fond de mon cœur du désespoir que vous me causez, et je déteste la tranquillité où j'ai vécu avant que je vous connusse » (Guilleragues, *Lettres portugaises*, I, III).

{48}. Cf. Mullâ Ṣadrâ, *Îqâṣ al-nâ'imîn*, Téhéran, 1361h, p. 58.

{49}. *Délie*, CLXI.

{50}. *Al-Risâlat al-qushayriyyat fî 'ilm al-tasawwuf*, Beyrouth, Dâr al-Jîl, s. d. (1996) p. 322. Cf. Ghazâlî, *Iḥyâ' 'ulûm al-dîn*, Le Caire, 1296h, IV, p. 493.

{51}. Rapporté par Muslim (*Ṣaḥîḥ*, *Kitâb al-birr*, 37). Cité par Ibn 'Arabî dans son *Mishkât al-anwâr*, § 12.

{52}. *West-östlicher Diwan*, IV. *Märkte reizen dich zum Kauf*.

{53}. Citations tirées de *Poètes turcs des XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles*, tr. Reshad Nuri Darago, Istambul, 1948, respectivement p. 70, 71, 84-85, 130, 148.

{54}. Cite in Krikor Chahinian *Œuvres vives de la littérature arménienne*, Antélias, 1988, p. 165. *Yar* : bien-aimée, en persan.

{55}. *Al-Faḥ al-rabbâni wa-l-fayḍ al-raḥmânî*, ch. XLI, s.v., Dâr Maktabat al-Hayât, 2000, p. 189-190.

{56}. Cité in Hellmut Ritter, *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in der Geschichten des Farîduddîn 'Aṭṭâr*, Leiden, Brill, 1955, p. 437.

{57}. *Kitâb 'aṭf al-alif al-ma'lûf 'alâ al-amr al-ma'tûf*, éd. J.-C. Vadet, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1962, § 51.

{58}. *Le Livre du dedans*, tr. E. de Vitray-Meyerovitch, Paris, Sindbad, 1976, p. 235.

{59}. Ibn Munâdhir, in *Daylamî*, *Kitâb 'aṭf al-alif*, § 37.

{60}. Anonyme, in *Ibid*, § 79.

{61}. Cf. Ibn Ḥazm, *Kitâb al-akhlâq wa-l-siyar*, Beyrouth, 1961, p. 47.

{62}. *Ḥadîth al-arbi'â*, I, p. 190, 195.

{63}. *Al-Thâbit wa-l-mutaḥawwil*, I, Beyrouth, Dâr al-'awdat, 1974, p. 231-233. L'influence d'Henry Corbin y est sensible. Dans *Muqaddimat al-shi'r al-'arabî* (Beyrouth, Dâr al-'awdat, 1971, p. 21), Adonis fait de l'amour courtois l'emblème de la soif inextinguible et de l'échec de la vie.

{64}. De quoi rappeler les vers de Michel-Ange :
« La beauté qui t'est propre, Amour, n'est pas mortelle :
Il n'est visage parmi nous qui soit l'égal
De cette image intime au cœur que tu enflames

D'un autre feu et que tu meus sur d'autres ailes ».

{65}. Djami, *Yousouf et Zouleikha*, tr. A. Bricteux, Paris, Geuthner, 1927, p. 21.

{66}. En témoigne une phase où l'ambiguïté était de mise comme dans une canso de Folquet de Lunel.

{67}. *Das Meer der Seele*, p. 508.

{68}. Il y a là presque un jeu de mots : *ṣiḥḥat* signifie également *sain*.

{69}. *Mashâriq anwâr al-qulûb wa-mafâtîḥ asrâr al-ghuyûb*, Beyrouth, Dar Sâder, 1959, p. 105.

{70}. Al-Khaṭīb al-Baghdâdī, *Tarîkh Baghdâd*, XIV, 1931, p. 317-318. Cf. Ghazâlî, *Iḥyâ' 'ulûm al-dîn*, II, p. 285-286.

{71}. *'Anqâ' mughrib*, Le Caire, 1954, p. 24.

{72}. Cf. Rûmî, *Mathnawî*, I, v. 14.

{73}. *L'Etoile de la rédemption*, tr. A. Derczanski & J.-L. Schlegel, Paris, Seuil, 1982, p. 238.

{74}. Telle est la cause de son rejet par les parents de Laylâ selon les récits. Toutefois un poème du *Dîwân* (p. 268) envisage l'hypothèse que la jeune fille soit une chrétienne, ce qui serait de nature à justifier un autre type de refus.

{75}. Cité in al-Sarrâj, *Al-Luma'*, Le Caire, 1960, p. 492.

{76}. Il est à noter que le mariage de Laylâ, bien qu'il commence par être contingent, s'enferme bientôt dans une fatalité qui relève du type, comme il advient à la situation tristanienne. Que pareil fait se présente comme une nécessité d'essence, on le doit à l'amour courtois pour qui la Dame doit être

impérativement mariée avant de pouvoir consentir à admettre le vasselage d'un amant. En revanche, l'amour majnounien peut passer pour une flexion de l'amour de loin illustré par Jaufré Rudel.

{77}. Cf. Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Rawḍat al-muḥibbîn*, Le Caire, 1956, p. 29.

{78}. « Parfois avec quelqu'un que j'aime, je suis rempli de rage à la crainte que j'épanche un amour qui n'est guère payé de retour, / Maintenant je pense qu'il n'y a pas d'amour qui ne soit pas payé de retour ; le paiement est certain d'une manière ou d'une autre, / (J'ai aimé ardemment une certaine personne et mon amour n'était pas payé de retour, / Et pourtant c'est avec cela que j'ai écrit ces chants) » (Walt Whitman, *Leaves of Grass*, *Sometimes with one I love...*).

{79}. Rilke, *Les Carnets de Malte Laurids Brigge*, in *Œuvres en prose*, Paris, Gallimard, 1993, p. 569.

{80}. *Ibid.*, p. 598.

{81}. Niẓāmî, *Leylî u Majnoun*, Shîrâz, 1378h, p. 224, v. 11.

{82}. *Rubâ'iyât*, p. 69.

{83}. « Si le cœur a faim et a soif, il se purifie et s'affine », dit Abû Sulaymân al-Dârânî (in Al-Sulamî, *Ṭabaqât al-ṣūfiyyat*, Alep, 1986, p. 79). « Je suis entré dans le régime de ton amour tel un moine au couvent / Et sur une femme j'ai parié le monde » (Joseph Sayegh, *Kitâb Ann-Colleen*, p. 415).

{84}. *Le Trésor des secrets*, tr. Dj. Mortazavi, Paris, DDB, 1987, p. 124-125.

{85}. *Ibid.*, p. 105.

{86}. *Ibid.*, p. 166.

{87}. « *tawahhush 'an al-khalq* », dit Mullâ Şadra au sujet du moine chrétien (*Tafsîr al-Qur'ân al-karîm*, Beyrouth, Dâr al-ta'âruf, 1998, VIII, p. 358).

{88}. Voir par exemple, le Supplément persan 1029 de la BN. On se souvient qu'Ibn 'Arabî compare aux moines les passionnés d'amour (*Tarjumân al-ashwâq*, Dâr Beyrouth, Beyrouth, 1981, p. 43).

{89}. *Leylî u Majnoun*, p. 224, v. 13-17.

{90}. *Ibid.*, p.125, v.10.

{91}. *Ibid.* p. 180, v. 5-10.

{92}. Il est à noter que, dans tous les cas, l'amour, comme passivité essentielle dépend uniquement de Dieu. Un *ḥadîth* du Prophète rapporte que l'égalisation entre épouses est affaire de l'homme pour ce qui est des choses, et celle de Dieu pour ce qui regarde le sentiment, c'est pourquoi le Prophète demande à Dieu de ne pas lui en tenir grief (cf. Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Rawḍat al-muḥibbîn*, p. 172).

{93}. Cf. Pierre Lory, « Les Paradoxes mystiques : l'exemple de Shiblî », in *L'Orient des dieux*, I, 2001, p. 78.

{94}. *Rubâ'îyyât*, p. 93.

{95}. Sarrâj, *Kitâb al-lumâ' fi-l-taṣawwuf* Le Caire, 1960, p. 464.

{96}. Cf. Jung, *Les Racines de la conscience*, Paris, Buchet/Chastel, 1971, p. 334.

{97}. Cf. Antoine-Joseph Pernety, *Dictionnaire mytho-hermétique*, Paris, 1758, p. 40.

{98}. *Kitâb al-‘ilm al-muktasab fî zirâ’at al-dhahab*, tr. E. Holmyard, Paris, Geuthner, 1923, p. 23. Ce n’est pas un hasard si ces couleurs correspondent à celles que la tradition attribue aux quatre tempéraments.

{99}. *Risâlat al-ittihâd al-kawnî fî ḥadrat al-ishhâd al-‘aynî bi maḥdar al-shajara al-insâniyyat wa-l-ṭuyûr al-arba‘at al-rûḥâniyyat*.

{100}. *Les Racines de la conscience*, p. 449.

{101}. *Ibid.*, p. 329,

{102}. *Ibid.*, p. 414.

{103}. *Ibid.*, p. 348.

{104}. Al-Qushayrî, *Risâlat*, p. 322.

{105}. Cf. Mohammad Ali Amir Moezzi, *Le Guide divin dans le shi’isme originel*, Lagrasse, Verdier, 1992, p. 76.

{106}. *Al-Shawâhid al-Rubûbiyyat*, Mashhad, 1966, p. 369.

{107}. « L’Eau de la Vie est l’âme avec l’intellect » (*Les Sept Portraits*, p. 41).

{108}. Si cette conclusion du roman n’est pas de la plume de Nizâmî, l’interpolation ne dessert pas son dessein car elle donne figure à l’idée de la supranaturalité de l’amour.

{109}. *Kitâb al-Zahrâ*, I, éd. A. R. Nykl, University of Chicago Press, 1932, p. 15. Ibn Dawûd attribue les vers à Jamîl.

{110}. Mîr Taqî « Mîr », *Masnavîs. Poèmes d’amour de l’Inde moghole*, tr. D. Matringe, Paris, Gallimard, 1993, p. 49.

{111}. Cf. Jean-Claude Vadet, *Le Traité d'amour mystique d'al-Daylami*, Genève, Droz, 1980, p. 87-88.

{112}. *Masnavîs. Poèmes d'amour de l'Inde moghole*, p. 55.

{113}. *Dîvan-e Hâfez*, Téhéran, s.d., n° 16.

{114}. *Le Jasmin des fidèles d'amour*, § 270.

{115}. J'ai modifié la traduction qui porte ici : tel.

{116}. En effet, d'après une opinion rapportée par Mas'ûdî (*Les Prairies d'or*, tr. fr., Paris, 1841-1877, III, p. 359), les songes proviennent soit d'anges, soit de démons.

{117}. Cf. Muḥammad Ibn Sîrîn, *Le Grand Livre de l'interprétation des rêves*, tr. Y. Seddik, Beyrouth, Al-Bouraq, 1993, p. 93 ; Pierre Lory, *Le Rêve et ses interprétations en islam*, Paris, Albin Michel, 2003, p. 145-149.

{118}. *Fawâ'ih al-jamâl wa fawâtiḥ al-jalâl*, Koweït, Dâr Su'âd al-Ṣabbâḥ, 1993, p. 153.

{119}. Nîzâmî croit que l'homme peut devenir ange (*Les Septs Portraits*, p. 41).

{120}. *Leylî u Majnoun*, 269-270. tr. H. Massé, in Z. Safâ, *Anthologie de la poésie persane*, Paris, Gallimard, 1987, p. 249.

{121}. *Al-Risâlat al-qushayriyyat*, p. 325.

{122}. Cf. Kalâbâdhî, *Kitâb al-ta'arruf li madhhab ahl al-taṣawwuf*, Le Caire, 1960, ch. 55.

{123}. Al-Sarrâj, *Al-Luma'*, p. 382.

{124}. *Sawâniḥ*, ch. V, p. 18.

[{125}](#). Ce point est discutable ou plutôt sa véracité extensible. On prétendait, dans la Jâhiliyyat, que la partie supérieure de la femme, à partir du nombril, appartenait à l'amant (cf. Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Rawḍat al-muḥibbîn*, p. 85).

[{126}](#). Tr. in Henri Massé, *Anthologie persane*, Paris, Payot, 1997, p. 76-77.

[{127}](#). On peut comparer avec le traité de Swedenborg sur les *Charmes de l'amour conjugal* qui porte sur les unions célestes.

[{128}](#). Il y a un syndrome niẓâmien de la femme qui se refuse à celui qui la désire ou qui sème sur son parcours des embûches létales. Voir dans les *Sept portraits* les histoires des Dômes jaune et rouge.

[{129}](#). *Odes mystiques*, tr. E. de Vitray-Meyerovitch & M. Mokri, Paris, Seuil, 1993, p. 211.

[{130}](#). *Leylî u Majnoun*, v. 1368. Je suis l'édition procurée au tome II de *Haft Owrang*, Téhéran, 1997.

[{131}](#). *Traité de l'amour parfait*, p. 67.

[{132}](#). Cité avec l'anecdote précédente dans *Al-Kawâkib al-durriyyat fî tarâjim al-sâdat al-ṣûfiyyat* de Munâwî (Beyrouth, Dâr Sâdir, 1999, I, p. 288). On peut lire également le poème chez 'Umar al-Suhrawardî, *'Awârif al-ma'ârif*, Beyrouth, Dâr al-kutub al-'ilmiyyat, 1999, p. 300. Il n'est pas de dichotomie, chez Majnoun, car, outre sa chasteté, il n'était pas présent aux gens qui lui parlaient et ne faisait que semblant de comprendre alors qu'en réalité, toutes ses pensées étaient auprès de l'aimée.

[{133}](#). À cet égard, le contraste est grand entre le paradigme de Laylâ et celui de Wîs laquelle, si elle frappe d'impuissance son mari, prend amant qu'elle élève par les fascinations de la beauté jusqu'au mystère de l'union d'amour comme abandon à l'aimée.

{134}. Voir la lettre à Hölderlin de décembre 1798 (in Hölderlin, *Œuvres*, Paris, Pléiade, 1967, p. 1073).

{135}. Mowlânâ, *Le Livre de Chams de Tabrîz*, tr. M. Tajadod, N. Tajadod & J.-C. Carrière, Paris, Gallimard, 1993, p. 263.

{136}. Le poète ne manque pas non plus de présenter Majnoun comme un mystique parvenu à la perfection par la voie de la passion amoureuse, après avoir lavé ses fautes dans les pleurs...

{137}. *Mathnawî*, II, v. 3 811.

{138}. On peut tenir d'ailleurs, en partant des *Sept Portraits* (p. 32), le dragon pour un symbole du monde. Chez Rûmî, il symbolise le destin (*Mathnawî*, III, v. 3883).

{139}. On peut ajouter, bien que l'idée ne corresponde pas à l'intention de Nizâmî, que la mélancolie peut être provoquée par la continence selon Abû Baqr al-Râzî (cité par Ibn al-Jawzî, *Talbîs Iblîs*, Beyrouth, Dâr al-Nadwat al-jadîdat, 1994, p. 292). Ibn Qayyim al-Jawziyya qui fait du *'ishq* une modalité de la mélancolie retient que les rapports sexuels en délivrent (*Rawḍat al-muḥibbîn*, p. 137). Il est à noter qu'Ibn al-Jawzî fait reproche aux mystiques de parler d'un *'ishq* de Dieu (génitifs subjectif et objectif à la fois), car le terme ne convient que là où prévalent des relations sexuelles (*Talbîs Iblîs*, p. 170).

{140}. *La Mort de Wallenstein*, II, 2.

{141}. *La Grâce*, II, v.

{142}. Cf. *Les Racines de la conscience*, p. 404, 450.

{143}. *Chosroès et Chîrîn*, tr. H. Massé, Paris, Maisonneuve et Larose, 1970, p. 133, 153, 162-165, 174.

{144}. *Ibid.*, p. 162, 164.

{145}. *Ibid.*, p. 210, 229.

{146}. *Ibid.*, p. 173.

{147}. *Ibid.*, p. 208.

{148}. Jung, *Les Racines de la conscience*, p. 406.

{149}. *Op. cit.*, p. 224.

{150}. *Ibid.*, p. 167.

{151}. *Les Septs Portraits*, p. 74.

{152}. *Leylî u Majnoun*, p. 212, v. 15.

{153}. *Op. cit.*, p. 226.

{154}. « Quand la nuit le recouvrit (*janna*), il vit une étoile et dit : “Voici mon Seigneur !” Quand elle eut disparu, il dit : “Je n’aime pas les disparaissants” » (*Coran* 6 : 76).

{155}. Cf. Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Rawḍat al-muḥibbîn*, p. 41. Al-Râzi, *Traité sur les noms divins*, tr. M. Gloton, Paris, Dervy, 1988, II, p. 62.

{156}. Cité in al-‘Âmilî, *Al-Kashkûl*, s.v. 1302h, I, p. 27. Cf. *Al-Luma’*, p. 439, 463. Voir aussi David Maïmonide, *Al-Murshid ilâ al-tafarrud*, ch. XXIV, tr. p. 289.

{157}. *Mathnawî*, IV, v. 1557. Même type d’argument, dans un autre registre, chez ‘Aṭṭâr rapportant l’auto-immolation d’un païen (*Le Livre divin*, VI, 9 ; tr. F. Rouhani, Paris, Albin Michel, 1961, p. 156-157).

{158}. Pour le Majnoun du *Dîwân* cela ne va pas plus que l'aveu qu'il aime Laylâ comme les chrétiens Jésus (p. 265). Mais cela n'assure pas que Jésus est ici pris pour Dieu.

{159}. *L'Amour, l'amant, l'aimé*, tr. V.-M. Monteil, Arles, Actes Sud, p. 229.

{160}. « Gloire à moi ! Gloire à moi ! Je suis mon altissime Seigneur ! » L'interprétation est rapportée dans *Al-Nûr fî kalimât abî Ṭayfûr*, édité par Abderrahmân Badawî, *Shaṭahât al-ṣûfiyya*, Koweït, 1976, p. 89.

{161}. *Ibn Ṭûlûn, Baṣṭ sâmi' al-musâmir*, p. 106. Ibn 'Arabî s'en fait l'écho qui fait de Laylâ le voile (*Futûḥât*, II, p. 352).

{162}. *Qabḍ* et *baṣṭ* sont en effet deux pouvoirs divins d'après le *Coran* (2 : 245).

{163}. « Le *qabḍ* est ce qui ressemble le plus à la nuit, et le *baṣṭ* est ce qui ressemble le plus au jour » (cité in Ibn 'Abbâd, *Sharḥ ḥikam Ibn 'Aṭâ' Allâh*, Le Caire, 1939, I, p. 69).

{164}. « Il se peut qu'il t'octroie dans la nuit de la contraction ce que tu n'acquires pas dans l'illumination du jour de l'expansion » (Cité in Ibn 'Abbâd, *Sharḥ Ḥikam Ibn 'Aṭâ' Allâh*, I, p. 111). Dans son commentaire, Ibn 'Abbâd fait l'éloge de la métaphore *qabḍ* -nuit. Il ajoute : « Il y a dans la nuit des avantages que n'a pas le jour ». Il est à noter que la mise en équivalence du *qabḍ* et de la nuit n'est pas obligée. Un Ibn al-Fârid exprime le *qabḍ* en termes de *tremendum* (*Grande Tâ'îyyat*, v. 647), ce qui revient à le rapporter à une surprésence divine plutôt qu'à un excès d'absence.

{165}. Hujwirî, *Somme spirituelle*, tr. Dj. Mortazavi, Paris, Sindbad, 1988, p. 425-426.

{166}. *Gūldeste*, Beyrouth, Al-Dâr 'arabiyya, 1991, p. 16, « Moi Yunus comme un fou » (p. 29).

{167}. *Ibid.*, p.16.

{168}. Al-Sha'rânî, *Al-Ṭabaqât al-kubrâ*, Beyrouth, 1988, I, p. 173.

{169}. *Somme spirituelle*, p. 402. La traduction du vers est mienne. Il se retrouve par deux fois dans le *Diwân* (p. 296, 314). On pourrait traduire : phantasme. Voir aussi le poème de la page 100 qui use du terme technique *ṭayf*.

{170}. Cité par Ibn Aṭâ Allâh, *Kitâb laṭâ'if al-minan fî manâqib Abî al-'Abbâs al-Mursî*, en marge de 'Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî, *Laṭâ'if al-minan*, le Caire, 1321h, p. 45.

{171}. Que l'on songe à l'une des lettres de Caroline de Günderode à Creuzer lui déclarant que si elle mourrait, elle viendra de nuit déposer un baiser sur son front, et au propos de Florame dans *La Suivante* de Corneille :

« ...son image me suit,
Et me vient au lieu d'elle entretenir la nuit,
Elle entre effrontément jusque dedans ma couche,
Me redit ses propos, me présente sa bouche » (v. 143-146).

{172}. Cf. Jean-Luc Marion, *Étant donné*, Paris, PUF, 1997.

{173}. *Le Livre de l'Homme parfait*, tr. I. de Gastines, Paris, Fayard, 1984, p. 105-106. Le thème du visage resplendissant pris pour *qibla* prend son autonomie par rapport à Majnoun et devient un lieu commun (cf. Jâmî, *Le Béharistan*, Paris, Geuthner, 1925, p. 127).

{174}. *Dîwân Abî al-Ḥasan al-Shushtarî*, Alexandrie, 1960, p. 364. Voir aussi un poème de Najm al-Dîn Ibn Isrâ'îl dans une anthologie de Yûsuf Zaydân, *Shu'arâ' al-ṣūfiyyat al-majhûlûn*, Beyrouth, Dâr al-Jîl, 1996, p. 73.

{175}. *Mukhtârât min al-Dîwân*, éd. les Amis de l'Islam, s.d., p. 21. Le thème de l'esclavage d'amour n'est évidemment pas absent du *Dîwân* de Majnoun (cf. p. 255).

{176}. S. de Laugier de Beaurecueil, *Khwâdja ‘Abdullâh Anṣârî (396-481h /1006-1089), Mystique hanbalite*, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1965, p. 308.

{177}. *Al-Tamhîdât*, § 314.

{178}. Parmi tous les noms, celui de Layla brille d’un éclat particulier et désigne de préférence l’Essence divine comme on peut le déduire d’un distique rapporté par Ibn al-Jawzi dans son *Mudhish* où le poète demande qu’on chante à la mention de Sulayma, mais recommande de ne pas proférer indûment le nom de la ‘Âmiriyya.

{179}. Cf. al-Râghib al-Iṣfahânî, *Muḥâdarât al-udabâ’*, Le Caire, 1287h, II, p. 60.

{180}. Cité in Emile Dermenghem, *L’Éloge du Vin*, Paris, Véga, 1931, p. 62.

{181}. *Grande Tâ’iyyat*, v. 243. Ibn al-Fâriḍ, *Dîwân*, Beyrouth, Dâr Beyrouth, 1979, p. 70. Un stéréotype est condamné à s’épuiser et à devenir lassant, encore qu’il soit difficile d’y échapper. Exemple, la poétesse contemporaine Su‘âd al-Ṣabbâḥ. Elle demande à son amant dans un poème joliment intitulé : « Tente de m’inventer », de renoncer au langage convenu sur l’amour qui la fait s’attabler avec Qays ibn al-Mulawwah (*Fî al-bad’i kânât al-unthâ*, p. 110). Mais voici que lui échappe une sentence d’identification : « Anâ intâ » (*Fatâfît imra’at*, p. 85).

{182}. *Ibid.*, v. 261 ; p. 71.

{183}. *Dîwân*, p. 123, cf. p. 128.

{184}. *Ibid.*, p. 77, v. 326-327.

{185}. *Poèmes métaphysiques*, tr. Ch.-A. Gilis, Beyrouth, Al-Bouraq, 1996, p. 56.

{186}. *Le Livre divin*, VIII, 9 ; tr. F. Rouhani, Paris, Albin Michel, 1961, p. 182.

{187}. *Al-Tamhîdât*, § 182.

{188}. *Ibid.*, p. 152. Il est remarquable que dans le passage de l'amour courtois profane à l'amour chrétien, le sexe est préservé puisque la dévotion peut s'adresser à la Vierge, mais c'est au prix d'une rupture dans l'amour même. C'est ainsi que Guiraut Riquier taxe de folie l'amour qu'il portait aux femmes car désormais il aime d'un amour digne de ce nom la Dame par excellence, l'Aimable. Dante, pour sa part, introduit des médiations par touches délicates.

{189}. La source en est sans doute le *Qût al-qulûb fî mu'âmalat al-maḥbûb* de Makkî (Beyrouth, Dâr Sâder, 1995, II, p. 119). Il est intéressant de noter que c'est au fameux mystique Ibn 'Îsâ al-Kharrâz que pareil reproche est adressé (« *ḥamalta waṣṣî 'alâ Laylâ wa Sa'dâ*, tu M'as décrit comme... »), même si c'est dans le rêve d'un de ses confrères.

{190}. La métaphore est de Pic de la Mirandole en son *Commentaire sur une chanson d'amour de Jérôme Benivieni*, tr. P. Mari-Fabre, Paris, Éd. de la Maisnie, 1991, p. 37.

{191}. De quoi rappeler l'épigramme d'Emily Dickinson : « Dieu est vraiment un Dieu jaloux – / Il ne supporte pas de voir / Que nous préférerions mieux qu'avec Lui / Entre nous jouer » (*Poems*, Harvard, 1955, n° 1718).

{192}. Jâmî, *La wâ'ih*, V (*Les Jaillissements de lumière*, tr. Y. Richard, Paris, Les Deux Océans, 1982, p. 53).

{193}. *Ibid.*, IV (tr., p. 49).

{194}. *Mathnawî*, I, v. 2437.

{195}. *Le Livre du dedans*, p. 104.

{196}. *Mathnawî*, V, v. 3288.

{197}. *Aphorismen über die Liebe*, éd. H. Ritter, 1942, p. 3.

{198}. *Rubâ'iyât*, tr. E. de Vitray-Meyerovitch & Dj. Mortazavi, Paris, Albin Michel, 1993, p. 215.

{199}. *Leylî u Majnoun*, v. 381.

{200}. Cf. Ibn Manẓûr, *Lisân al-'Arab*, à qays.

{201}. *Le Livre des secrets*, v. 93 ; tr. Ch. Tortel, Paris, les Deux Océans, 1985, p. 33.

{202}. *Le Langage des oiseaux*, tr. Garcin de Tassy, Paris, Sindbad, 1982, p. 233. Le passage est cité dans *Les Sept vallées* (I), de Bahâ'ullâh.

{203}. « Lapis invisibilitatis » selon le *Rosarium philosophorum* (in *Artis Auriferae*, Bâle, 1593, II, p. 231).

{204}. *Mathnawî*, IV, v. 1533-1560.

{205}. Cf. J. Hatem, *Amour pur et vitesse chez Madame Guyon et Kleist*, Paris, L'Harmattan, 2010.

{206}. *Le Dévoilement des effets du voyage*, tr. D. Gril, Combas, Ed. de l'Eclat, 1994, p. 19-20.

{207}. Ibn 'Arabî, *Kitâb al-jalâl wa-l-fanâ*, Hyderabad, 1948, p. 3-4.

{208}. 'Ayn al-Quḍât, *Al-Tamhîdât*, § 283.

{209}. Ḥallâj, *Dîwân*, p. 51.

{210}. *Dîwân*, p. 81.

{211}. « *Labsuha ma azharat min lubsihâ* ». Dans un autre poème, Shushtarî évoque l'apparition de Laylâ voilée ! (*Dîwân*, p. 437). Ahmad Ghazâlî cite un vers sur Laylâ après avoir mentionné la tribulation d'Iblîs (cité in Massignon, *Recueil*, p. 98).

{212}. *Le Livre de l'épreuve*, tr. I. de Gastines, Paris, Fayard, 1981, p. 250. Même scène dans le *Gulistan*, sans connotation théologique (Saâdi, *Le Jardin des roses*, tr. J. Gaudin, Genève, Slatkine, coll. Fleuron, p. 199-201), chez Vahchi (cf. Henri Massé, *Anthologie persane*, p. 320) et Rûmî (*Le Livre du dedans*, p. 80).

{213}. Al-Wâlibî, *Dîwân Majnoun Laylâ*, Beyrouth, Al-Najm, 1994, p. 33.

{214}. *Tawq al-ḥamâmat*, ch. I, Damas, Dâr al-Ṣaḍâ, 2002, p. 12.

{215}. Rapporté par Ṣûlî (*Ash'âr awlâd al-khulafâ'*, in Jean-Claude Vadet, *L'Esprit courtois en Orient*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1968, p. 255).

{216}. *Le Livre des secrets*, v. 1139-1145, p. 108-109.

{217}. *Le Livre de l'épreuve*, p. 205-207.

{218}. J'avance à ce sujet une hypothèse dans le chapitre IV de mon *De l'amour pur hyperbolique en mystique musulmane*. Sur l'amour pur d'Iblîs, cf. J. Hatem, *Satan, monothéiste absolu selon Goethe et Ḥallâj*, Paris, Ed. du Cygne, 2006.

{219}. Il ne faut pas être choqué par l'anachronisme qui fait ici de Majnoun un sujet de Hârûn alors que la légende arabe le tient pour un contemporain du calife omayyade Marwân Ibn al-Hakam auprès de qui la famille de Laylâ se plaint. C'est que le fameux abbaside acquiert stature d'archétype du calife, comme on le constate dans les *Mille et Une Nuits*.

{220}. *Le Livre de l'épreuve*, p. 99-100. Cf. Rûmî, *Mathnâwî*, v. 3286-3289 où Majnoun répond : « La forme est une coupe et la beauté est le vin : Dieu me donne le Vin à partir de sa forme. De Sa coupe, Il vous a donné du vinaigre, de peur que l'amour pour elle ne s'empare de vous ». L'opinion de Hârûn est conforme à l'adage médiéval : Qui aime une grenouille croit qu'elle est Diane. Ou encore : Le singe est une gazelle aux yeux de sa mère. Voir aussi Ronsard, *Les Amours diverses*, XVIII.

{221}. Abû Na'îm, *Hilyat al-awliyâ'*, Beyrouth, 1997, X, p. 210. Sa présence dans '*Uqalâ' al-majânîn* où il est cité par une mystique (p. 293), atteste de l'excentricité du visionnaire. Le même anthologue cite la sentence : « Qui connaît Dieu semble aux gens un fou » (p. 30). Il est remarquable que le vers de Sahl, qui d'ailleurs fut faussement attribué à Hallâj (cf. Massignon, *Le Dîwân d'al-Hallâj*, Paris, Geuthner, 1955, p. 115), a été repris avec une variante intéressante : '*âshiqîne*, à savoir les passionnés d'amour, à la place de '*ârifîne*. Rien d'étonnant en cela car Majnoun y prépare toute une génération. Shiblî dira, adoptant le propos d'un fou d'amour, que la vision du cœur remplace celle de l'œil (*Maşârî' al-'ushshâq*, Beyrouth, Dâr Sâder, s.d., I, p. 172).

{222}. '*Ushshâq Nâma*, LIX, v. 16. Cf. Sa'dî, *Golestân (Le Jardin des roses*, tr., p. 201).

{223}. Cité in Kalâbâdhî, *Kitâb al-ta'arruf li madhhab ahl al-taşawwuf* p. 160 (*Traité de soufisme*, tr. R. Deladrière, Paris, Sindbad, 1981, p. 183.)

{224}. *Kitâb al-Ma'ârif (Maître et disciple*, tr. E. de Vitray-Meyerovitch, Paris, Sindbad, 1982, p. 123).

{225}. *Mathnawî*, I, v. 407-408.

{226}. « Il rencontre, par chance expresse du Ciel / la jeune fille à lui destinée ; une main cachée / Lui dévoile cette beauté / Que les autres ne peuvent comprendre » (*The Angel in the House*, I, III, Prélude 1).

{227}. Ibn al-Khaṭīb, *Rawḍat al-ta'rīf bi-l-ḥubb al-sharīf* Beyrouth, Dār al-Kutub al-'ilmiyyat, 2003, p. 469.

{228}. « Entre deux être identiques, note Ibn 'Arabî, l'amour ne se maintient pas. N'était la ressemblance avec les femmes qui se manifeste chez les jeunes garçons, personne n'aurait de penchant pour eux » (*Le Dévoilement des effets du voyage*, p. 55).

{229}. *Al-Tamhîdât*, § 138.

{230}. On peut comparer avec *Amour* de Kwang-Sou Lee (tr. Byung-Joon Cho, Paris, Maisonneuve & Larose, 2004, p. 26) où, à Yong qui lui déclare qu'elle est sa déesse, Sounok réplique que pareil propos offense Dieu, à quoi le jeune homme répond : « C'est par ordre de Dieu que je vous aime. C'est lui qui me dit que vous êtes lui-même. C'est lui qui me demande de vous louer et de vous adorer ».

{231}. Pour parler le langage de Sapho (Livre IX, fr. 108 ; tr. T. Reinach, Paris, Les Belles Lettres, 1937).

{232}. Cf. Ibn Qayyim al-Iawziyya, *Rawḍat al-muḥibbîn*, p. 337.

{233}. *Le Fou d'Eisa*, Paris, Gallimard, 1963, p. 219.

{234}. Rûmî, *Lettres*, p. 163.

{235}. *Le Livre de l'épreuve*, p. 244.

{236}. *Zubdat al-ḥaqâ'iq*, Téhéran, 1379h, p. 33.

{237}. Cité in Shafîq Jarâdî, *Rashaḥât walâ'iyyat*, Beyrouth, Ma'had al-ma'ârif al-ḥikamiyyat, 2005, p. 158.

{238}. *Le Livre de l'épreuve*, p. 158.

{239}. *Le Livre du Dedans*, p. 56.

{240}. *Dîwân*, in As'ad 'Alî, *Ma'rifat Allâh aw al-Makzûn al-Sinjârî*, Beyrouth, Dâr al-Râ'id al-'arabî, 1972, II, p. 53. Nous verrons plus loin (§ 24), ce que représente plus précisément Laylâ pour l'éminent poète mystique.

{241}. 'Attâr, *Le Livre divin*, III, 9, p. 112-113.

{242}. 'Attâr, *Le Livre divin*, VI, 6, p. 152-153.

{243}. *Lettres*, p. 31.

{244}. *Lettres*, p. 14.

{245}. *Sawâniḥ*, ch. XV, p. 45-46.

{246}. *Kitâb al-Jamâl wa-l-Jalâl*, in *Rasâ'il Ibn 'Arabî*, Beyrouth, Dâr Sader, 1997, p. 26.

{247}. *Sawâniḥ*, ch. XXXV, p. 55.

{248}. 'Attâr, *Le Livre divin*, VII, 14, p. 168-169.

{249}. *Op. cit.*, p. 112.

{250}. 'Attâr, *Le Langage des oiseaux*, p. 292.

{251}. Cf. Ibn Atâ' Allâh al-Iskandarî, *Miftâḥ al-falâḥ wa-miṣbâḥ al-arwâḥ* (*La Clef de la réalisation spirituelle et l'illumination des âmes*, tr. R. Macnamara, Beyrouth, Albouraq, 2002, p. 49).

{252}. *L'Olympe*, I, *Sonnet Mignonne, baisons-nous*.

{253}. *Le Livre de l'épreuve*, p. 33.

{254}. 'Attâr, *Le Livre des conseils*, ch. LVI.

{255}. C'est le thème du fou qui prétend aimer Ayâz mieux que le trop puissant et riche Mahmûd. Le cœur du possesseur du monde est par trop encombré ! Celui du misérable, en revanche, peut se donner en entier ('Aṭṭâr, *Le Livre des secrets*, v. 1691-1694, p. 153-154). La logique du bon sens est inversée pour laquelle c'est le plus riche qui est le plus digne d'aimer en raison de ce qu'il a à offrir (v. 1681-1686, p. 153).

{256}. *Odes mystiques*, p. 209.

{257}. *Somme spirituelle*, p. 421.

{258}. Cité in Hujwirî, *Somme spirituelle*, p. 380.

{259}. Muhammad Iqbal, *Le Livre de l'éternité*, Paris, Albin Michel, 1962, p. 24.

{260}. « *Ka-majnouni 'ishqin hâjahu dhikru Laylâhu* » (*Dîwân*, Damas, IFEAD, 2001, p. 171).

{261}. *Ibid.*, p. 169. *Layl alyal* signifie une nuit très obscure.

{262}. Cité par Ibn Khallikân, *Wafâyât al-a'yân*, Beyrouth, Dâr al-Thaqâfat, 1968, VI, p. 271.

{263}. *Héroïdes*, V, 51.

{264}. *Le Livre de l'épreuve*, p. 60.

{265}. *Le Livre de l'épreuve*, p. 286.

{266}. *Dîwân*, p. 224.

{267}. *Dîwân*, p. 48.

{268}. *Risâlat*, p. 324.

{269}. L'écart de deux mots est insignifiant : *Il n'est pas de passion... ; et que tu deviennes muet au point...* L'attribution doit être tardive car la Laylâ des autres poèmes du *Diwân* ne fait pas entendre ce son de cloche. Outre qu'elle ne semble pas se soucier de son fou d'amour, ce dernier déclare être déjà tout décharné (D, p. 134) !

{270}. 'Attâr, *Le Livre divin*, XVIII, 11, p. 348.

{271}. On songe au vers de Khâqânî, dans celui de ses poèmes qu'on qualifie de chrétien (v. 3), qui compare la solitude de son cœur à l'aiguille de Jésus.

{272}. *Le Livre de l'épreuve*, p. 285. On lit à la suite un vibrant éloge de la pauvreté. Cf. aussi *Le Livre divin*, XVIII, 10, p. 348 : « Si tu acceptes de renoncer à tout, ne garde pas une aiguille comme le fit Jésus ».

{273}. Cf. Massignon, *Recueil*, p. 97. C'est un lieu commun, dans l'ascétique musulmane, que Jésus accède au Paradis portant une *muraqqa'at*. À part Ghazâlî, personne ne lui en fait grief. Par exemple, ce propos d'un soufi : « J'ai rêvé que je le voyais vêtu d'un froc en laine rapiécé, et de la lumière brillait à partir de chaque pièce. Je dis : "Ô Messie, quelles sont ces lumières sur ton vêtement ?" Il répondit : "Les lumières de la grâce nécessaire, car j'ai cousu chacune de ces pièces par nécessité, et le Dieu Tout-Puissant a transformé en une lumière chaque tribulation qu'il infligea à mon cœur" » (cité in Hujwirî, *Somme spirituelle*, p. 73).

{274}. Cf. Hujwirî, *Somme spirituelle*, p. 394.

{275}. Cité in Hujwirî, *Somme spirituelle*, p. 72.

{276}. Sur cette distinction, voir Sultân Valad, *Kitâb al-Ma'ârif*, p. 52.

{277}. Sur l'assimilation du brin de paille aux mondes d'ici et d'ailleurs (enfer et paradis) qu'il faut ôter de son chemin pour parvenir à Dieu, cf.

Mohammad Ebn E. Monawwar, *Les Étapes mystiques du shaykh Abu Sa'id*, tr. M. Achena, Paris, DDB, 1974, p. 211.

{278}. Et qui n'est même pas *passiveté*, tant Majnoun semble incapable d'agir (sinon en poésie, ce que la mystique retient rarement).

{279}. Cf. Jacques Lebrun, *Le Pur Amour de Platon à Lacan*, Paris, Seuil, 2002, p. 264.

{280}. Cf. *Canzoniere*, CCCLI (tr. fr., Paris, Gallimard, 1983, p. 260).

{281}. *Aimer*, in *Réunion*, Paris, Aubier, 1973, p. 99.

{282}. *Le Langage des oiseaux*, p. 239-240.

{283}. « Certains, dans un amour au long cours, goûtent quelque plaisir. Quant à moi, de Laylâ je n'ai jamais rien goûté. / Le plus que j'aie pu obtenir d'elle, ce sont des espoirs déçus, aussi brefs que le jaillissement d'un éclair » (*Al-Risâlat al-qushayriyyat*, p. 323).

{284}. 'Attâr, *le Livre divin*, XIV, 23, p. 289-290.

{285}. *Le Livre de l'épreuve*, p. 325. Le commentaire qui suit la parabole insiste sur l'excellence des tourments.

{286}. *Flamenca*, v. 5616-5617.

{287}. Dans sa progression, Bisṭâmî atteint le champ du *pas ceci (laysa)*. Il y réside vingt ans, s'élevant d'un *pas ceci* à un autre (Sarrâj, *Al-Luma'*, p. 468).

{288}. Remarquons, en sus du thème de la Nuit pouvant être négatrice, qu'en arabe *non (lâ)* est inscrit dans *Laylâ*. Il est également remarquable que la répétition de *lâ* conduit, selon Ahmed Yesewi, à une science qui, paraissant impie, fera subir le martyre de Ḥallâj (*Hikam*, n° 83, cité in Massignon, *La Passion de Ḥallâj*, Paris, Gallimard, 1975, II, p. 244).

{289}. « De Buthayna, je me contenterai d'une faveur
Si infime qu'un jaloux n'en aura nul souci,
Je me contenterai d'un « non », d'un « je ne puis »,
D'une promesse si ajournée qu'elle fait perdre l'espoir,
D'un regard rapide, et même d'une année
Passée sans nous voir »
(*Dîwân*, Beyrouth, Dâr Beyrouth, 1966, p. 88).

{290}. *Le Langage des oiseaux*, p.292.

{291}. Rappelons qu'une des étymologies de soufisme, c'est la laine (*şûf*) portée par les mystiques.

{292}. *Le Langage des oiseaux*, p. 240.

{293}. *Ḥall al-Rumûz wa-mafâtîḥ al-kunûz* (sous le nom d'al-'Iz ibn 'Abd al-Salâm, *Kitâb Zubd khulâṣat al-taṣawwuf*, Le Caire, 1995, p. 36).

{294}. Cf. Christine Tortel, « Loi islamique et haine impériale. Sarmad Shahîd Kashânî, poète mystique et martyr (m. 1659) », in *Revue de l'histoire des religions*, 1997/4, p. 450.

{295}. Cité in *Ibid.*, p. 448.

{296}. Contrairement à ce qu'il fait selon le *Dîwân*, p. 286.

{297}. Cité in Ibn Ma'n, *Kitâb al-Tamyîz*, Ammân, Dâr al-Shurûq, 2001, p. 317.

{298}. *Lisân al-'Arab*, à qaws.

{299}. *Al-Tamhîdât*, § 119.

{300}. Voir Pétrarque, *Canzoniere*, CXXVII (tr. p. 118-120).

{301}. *Al-Luma'*, p. 466.

{302}. Mullâ Şadrâ, *Kasr aṣṣnâm al-jâhiliyyat*, p. 69.

{303}. *Al-Tamhîdât*, § 190. Il existe une variation sur ce poème comportant un loup à la place du chien (Ibn al-Khaṭīb, *Rawḍat al-ta'rîf bi-l-ḥubb al-sharîf* p. 447).

{304}. *Mathnawî*, III, v. 570-575.

{305}. Cf. Sulamî, *Ḥaqâ'iq al-Tafsîr*, Beyrouth, Dâr al-Kutub al-'ilmiyyat, 2001, I, p. 406.

{306}. *Somme spirituelle*, p. 299.

{307}. *Ibid*, p. 378.

{308}. Kharraqânî, *Paroles d'un soufi*, tr. Ch. Tortel, Paris, Seuil, 1998, p. 180.

{309}. *Sawâniḥ*, ch. XXIII, p. 42-43.

{310}. Sur cette notion cf. infra § 31.

{311}. *Mashâriq anwâr al-qulûb wa mafâtîḥ asrâr al-ghuyûb*, p. 36.

{312}. *Les Amours diverses*, XVIII.

{313}. *Sawâniḥ*, ch. II, p. 6.

{314}. On pourrait ajouter : Sténio, autre poète, qui voit Lélia partout, dans un délire contrôlé : « Sténio avait au fond du cœur la source de toute poésie, l'amour ; et grâce à l'amour, il couronnait les plus belles scènes de la nature, avec une grande pensée, avec une grande image, celle de Lélia. Quelle était belle, Lélia, reflétée dans les eaux de la montagne et dans l'âme du poète ! Comme elle lui apparaissait, grave et sublime, dans l'éclat

argenté de la lune ! Comme sa voix s'élevait, pleine et inspirée, dans la plainte du vent, dans les accords aériens de la cascade, dans la respiration magnétique des plantes qui se cherchent, s'appellent et s'embrassent à l'ombre de la nuit, à l'heure des mystères sacrés et des divines révélations ! Alors Lélia était partout, dans l'air, dans le ciel, dans les eaux, dans les fleurs, dans le sein de Dieu. Dans le reflet des étoiles, Sténio voyait son regard immobile et pénétrant ; dans le souffle des brises, il saisissait ses paroles incertaines ; dans le murmure de l'onde, ses chants sacrés, ses larmes prophétiques ; dans le bleu pur du firmament, il croyait voir planer sa pensée, tantôt comme un spectre ailé, pâle, incertain et triste ; tantôt comme un ange éclatant de lumière ; tantôt comme un démon haineux et moqueur. (...) Quand le bruit de ses pas effrayait quelque biche trapie sous les genêts et qu'il l'entendait raser en fuyant les feuilles sèches éparses dans le sentier, il s'imaginait entendre les pas légers de Lélia et le frôlement de sa robe effeuillant les fleurs du buisson » (Sand, *Lélia*, Paris, Garnier, 1960, p. 75-76).

{315}. *Le Livre de Vépreuve*, p. 95.

{316}. Cf. Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris, Flammarion, 1958, en particulier, p. 118-119.

{317}. *Futûḥât*, II, p. 337-338. À noter qu'Ibn 'Arabî récuse la maladie que le ḥâl occasionne (*Futûḥât*, I, p. 473).

{318}. *Coran*, 17 : 1. *Le Langage des Oiseaux* s'en inspire manifestement.

{319}. Cf. *Futûḥât*, II, p. 270-284.

{320}. *Tarjumân al-ashwâq*, p. 83. Cf. p. 44.

{321}. *Fuṣûṣ al-ḥikam*, éd. 'Afîfî, Beyrouth, 1966, p. 217. Cf. J. Hatem, *Introduction à la lecture de Çankara*, Paris, Geuthner, 1999, ch. III.

{322}. Cf. *Al-Risâlat al-qushayriyyat*, p. 321.

{323}. *Futûḥât*, II, p. 189.

{324}. *Le Livre divin*, XIV, 9, p. 277-278.

{325}. Kalâbâdhî, *Al-ta'arruf*, p. 124.

{326}. *Al-Tamhîdât*, § 156.

{327}. *Ibid.*, § 185

{328}. *Le Livre de l'épreuve*, p. 33-34.

{329}. « L'amour rend impeccable » dit Joseph Sayegh (*Kitâb Ann-Colleen*, p. 94), avis que ne partage pas l'amour pur en ses exigences.

{330}. *Amours de Marie*, XXXIV.

{331}. *Le Livre divin*, XXII, 8, p. 409-410.

{332}. Cf. *Le Langage des oiseaux*, p. 12.

{333}. *Asrâr-Nameh*, Téhéran, p. 7. Nom et talisman rappellent les *noms-et-formes* et la *mâyâ* du Kévalâdvaïta Védânta, autre doctrine de l'Unicité de l'existence.

{334}. *Le Langage des oiseaux*, p. 295.

{335}. *Ibid.*, p. 281.

{336}. Par exemple, *Futûḥât*, II, p. 353.

{337}. *Le Livre de l'Epreuve*, p. 283

{338}. Rapporté par Bukhârî (*Ṣaḥîḥ*, VIII, *Bâb al-tawâdu'*, p. 131).

{339}. Al-Qushayrî, *Risâlat*, p. 323. Majnoun est mentionné deux lignes supra ! Le grand énoncé ḥallâjien marque l'extrême humilité pour Rûmî puisqu'il atteste l'anéantissement alors que l'aveu orthodoxe : « Je suis le serviteur de Dieu » maintient l'existence du sujet (*Le Livre du dedans*, ch. XI).

{340}. *Diwân*, édité par L. Massignon, Paris, Geuthner, 1955, p. 85.

{341}. *Le Livre divin*, XX, 12.

{342}. *Youssouf et Zouleikha*, p. 105. Inspiré de Rûmî (*Mathnawî*, V, v. 2016-2019).

{343}. *Dîwân*, p. 82.

{344}. *Ibid.*, p. 167.

{345}. *Futûḥât*, II, p. 331. *Jasmin*, § 271. Al-Daylamî qui fait état de la théorie de Dieu amant de soi (*Kitâb 'atf al-alif al-ma'lûf 'alâ al-amr al-ma'tûf*, § 100) pousse jusqu'à la triade : Amant, Aimé, Amour (§§ 133-134).

{346}. *Hymnes à la nuit*, II. Une reprise mystique du vers d'Aragon : « Je suis la nuit où tu es nue » (*Le Voyage en Hollande et autres poèmes*, Paris, Seghers, 1965, p. 96) conjoiendrait identification à la nuit et voie purgative.

{347}. Cité in Massignon, *Recueil*, p. 150.

{348}. *Le Livre de l'épreuve*, p. 241.

{349}. *Futûḥât*, IV, p. 450.

{350}. *Futûḥât*, II, p. 326. Idée voisine dans la *Brihadâraṇyaka Upanishad* (cf. J. Hatem, *Introduction à la lecture de Çankara*, Appendice).

{351}. *Futûḥât*, II, p. 352.

{352}. *Maqâmât al-Şûfiyyat*, Beyrouth, Dâr el-Machreq, 1993, p. 84.

{353}. Al-Munâwî, *Al-Kawâkib al-durriyyat fî tarâjim al-sâdat al-Şûfiyyat*, Beyrouth, Dâr Sâder, 1999, I, p. 74. Cf. al-Muţţaqî al-Hindî, *Kanz al-‘ummâl*, Beyrouth, Mu’assasat al-risâlat, s. d., VII, p. 184. Le Prophète aurait également adressé la rebuffade à l’une de ses épouses, car ce n’était pas son jour (cf. *Tafsîr al-Qutûbî*, Beyrouth, Iḥyâ’ al-turâth al-‘arabî, 1405h, II, p. 405).

{354}. Par exemple, les p. 71, 94, 166, 266.

{355}. *Mathnawî*, I, v. 1559.

{356}. Cf. *Diwân Abî Bakr al-Shiblî*, éd. par Kâmil al-Shîbî, Bagdad, 1967, p. 162, 163, 166, 168.

{357}. *Ibid.*, p. 170.

{358}. *Ibid.*, p. 72, 99.

{359}. Cité par Hegel, dans *L’Ironie romantique*, Paris, Vrin, 1997, p. 122.

{360}. Cité par al-Sulamî, *Kitâb al-muqaddima fî-l-taṣawwuf in Tis‘at kutub fî uṣûl al-taṣawwuf wa-l-zuhd*, Beyrouth, Al-Nâshir, 1993, p. 304.

{361}. Cf. *Dîwân*, p. 22-23.

{362}. Cf. L. Massignon, *Akhbâr al-Ḥallâj*, p. 168-171, 175. *Id.*, *Passion I*, p. 124 ; *Dîwân* de Shiblî, p. 33, 52.

{363}. Par exemple chez Abû l-Faraj (*Kitâb al-Aghânî* I, Le Caire, Bûlâq, p. 172) :

« Au regard des autres, nous montrons de la haine,
Mais chacun a une emprise sur son ami ».

{364}. *‘Uqalâ’ al-majânîn*, p. 102.

{365}. Zaynab bint ‘Alî, *Kitâb al-durr al-manthûr fî ṭabaqât rabbât al-khudûr*, 1312h, p. 487 ; *Al-Kashkûl*, p. 70. Une variante porte : « J’ai un avantage sur lui en cela qu’il publia... » On trouve une notice sur Laylâ dans ‘Umar Riḍâ Kaḥḥala, *A ‘lâm al-nisâ’ fî ‘alamay al-‘arab wa-l-Islâm*, IV, Beyrouth, 1991, p. 308-317. Le distique est également reproduit dans un dictionnaire des poétesses d’expression arabe édité par ‘Abd Muhanna : *Mu‘jam al-nisâ’ al-shâ‘irât fî-l-jâhiliyyat wa-l-Islâm*, Beyrouth, Dâr al-kutub al-‘ilmiyyat, 1990, p. 233.

{366}. *Leylî u Majnoun*, v. 3668.

{367}. *Dîwân*, p. 99. En arabe on ne peut distinguer *le seul* de *la seule*. Shiblî répétait : j’aime, mais ils ne savent pas qui (*Ibid.*, p. 124). Le distique est attribué à Laylâ dans le *Mu‘jam al-nisâ’ al-shâ‘irât fî-l-jâhiliyyat wa-l-Islâm*, p. 233.

{368}. L’idée d’une dissimulation (*satr*) du sacré sous l’histoire profane de Qays et de Laylâ se lit chez al-Iskudârî (*Ḥabbat al-maḥabbat*, Le Caire, 2001, p. 78).

{369}. Cf. Cf. Sahl al-Tustarî, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘aẓîm*, ad. 104 : 6 ; Ibn Dâwûd, *Kitâb al-Zahra*, I, p. 67 ; Daylamî, *Kitâb ‘atf al-alif al-ma’lûf ‘alâ al-amr al-ma’tûf*, § 202.

{370}. *Kitâb al-Zahra*, I, p. 66. Cité par Ibn al-Jawzî, *Ṣifat al-ṣafwat*, Haydarâbâd, 1355h, IV, p. 223.

{371}. ‘Ayn al-Quḍât, *Sharḥ Kalimât Bâbâ Tâhir*, Téhéran, 1418h, p. 101.

{372}. *A lecture upon the shadow*, v. 12-13.

{373}. *Tarjumân al-ashwâq*, p. 59. Variantes : « Je mourus dans mon extase », « qui est le tué de la passion ? » Les variantes laissent voir qu’Ibn ‘Arabî combine le distique de Laylâ avec celui de Shiblî ! Notons que l’Andalou a signé un vers qui dérive de celui de Laylâ : « *Nahânî widâdî an*

abuththa sarâ'irî ilâ aḥadin ghayrî, fa-muttu bi-kutmânî » (Dîwân, Le Caire, 1855, p. 229), soit :

« Ma dilection m'a interdit de divulguer mes secrets à quiconque
d'autre que moi, de sorte que je mourus d'avoir tu ».

Le vers de Laylâ se termine par les mêmes mots : « *qad muttu kitmânan* ».

{374}. Ibn Dâwûd, *Kitâb al-Zahra*, p. 66. Cité par al-Sarrâj, *Masâri' al-'ushshâq*, I, p. 14 qui rapporte le cas d'une mort par *kitmân* (p. 55-60). Réemployé par 'Ayn al-Quḍât, *Al-Tamhîdât*, § 136 et Rûzbehân, *Jasmin*, § 50. Ṭûṣî le mentionne sans attribution (Gloses à Avicenne, *Al-Îshârat wa-l-Tanbîhat*, Le Caire, Al-Ma'ârif, 1968, III, p. 384). Iqbal disait : « Celui qui n'a pas de douleur cachée / Il a un corps, mais point d'âme » (*Message d'Orient*, p. 62).

{375}. *Futûḥât*, II, p. 20.

{376}. Le *kitmân* ici décrit traduit une attitude extrême dénigrée par les amants dans la mesure où ils entendent guérir en se faisant aimer. Voir le roman provençal *Flamenca*, v. 2735-2745. L'auteur se plaint d'ailleurs que l'amour ne soit pas équitable dans la distribution des douleurs qu'il inflige (v. 3193-3196).

{377}. *Le Livre de l'épreuve*, p. 213.

{378}. Hujwirî, *Somme spirituelle*, p. 359.

{379}. On peut seulement le soupçonner sous l'analogie chez 'Ayn al-Quḍât traitant de l'amour que Dieu porte à Mahomet : « Si tu pouvais comprendre ce que Majnoun était pour Laylâ et ce que Laylâ était pour Majnoun, ce que Mahmoud était pour Ayâz et ce qu'Ayâz était pour Mahmoud, peut-être pourrais-tu comprendre ce que Muhammad était pour Dieu et ce qu'il est, ce que l'*Aḥad*, le Un était pour Aḥmad et ce qu'il est » (*Al-Tamhîdât*, § 300).

{380}. *Jasmin*, § 271.

[{381}](#). *Mathnawî*, I, v. 1787.

[{382}](#). La traduction porte ici « Majnoun ». Mais il ne s'agit pas ici proprement de Qays.

[{383}](#). La base philosophique en est assurée par Avicenne. L'âme est miroir qui réfléchit les intelligibles (lesquels lui sont extrinsèques) à la mesure de leur considération par l'intellect. Pour peu que l'âme le refuse, le flux (*fayḍ*) cesserait (*Shifâ'*, *Psychologie*, V, 6). Rûzbehân connaît la métaphore du miroir par Bistâmî disant à Dieu qu'ils sont devenus miroir l'un pour l'autre (cf. *Sharh-e shatḥîyyât*, ch. 55, p. 105).

[{384}](#). Cf. *Al-Risâlat al-qushayriyyat*, p. 324 ; Najm al-Dîn Kubrâ, *Fawâ'id al-jamâl wa fawâ'id al-jalâl*, p. 178. Maryam l'Égyptienne connaît le même sort (al-Munâwî, *Al-Kawâkib al-durriyyat fî tarâjim al-sâdat al-ṣûfiyyat*, I, p. 467). On se rappelle que Nûrî a trouvé la mort à cause d'une extase où le mit un poème d'amour.

[{385}](#). Contemplant Sa propre beauté avec l'œil de Majnoun, Il se voit à travers la beauté de Laylâ, par quoi Il s'aime Lui-même (*Majmû'e-ye âthâr Fakhr al-Dîn 'Erâqî*, p. 475).

[{386}](#). L'aimée ne voit pas sa beauté, contrairement à l'amant qui s'avère donc plus proche d'elle qu'elle-même (*Sawâniḥ*, ch. XIII, p. 29).

[{387}](#). Dieu, selon *L'Ennuagement du cœur*, oblige l'homme à se regarder lui-même afin de n'être pas vu. La considération de la beauté créaturelle effectue ici le déplacement du Centre à la périphérie, du Participé au participant. L'amour de la femme ne permet pas de s'arracher à l'orbite des attributs (cf. Rûzbehân, *L'Ennuagement du cœur*, suivi de *Les Éclotions de la lumière de l'affirmation de l'unicité*, tr. P. Ballanfat, Paris, Seuil, 1998, p. 166).

[{388}](#). Rajab al-Bursî, *Mashâriq anwâr al-yaqîn fî asrâr Amîr al-mu'minîn*, Beyrouth, Al-A'lamî, 1992, p. 184.

{389}. *Ibid.*, p. 223-224.

{390}. *Ibid.*, p. 221 ; cf. p. 237.

{391}. *Ibid.*, p. 23.

{392}. *Dîwân*, in As'ad 'Alî, *Ma'rifat Allâh wa-l-Makzûn al-Sinjârî*, II, p. 40. Les deux premiers vers cités par Bursî correspondent ici au premier et dernier.

{393}. *Ibid.*, p. 48. A noter que 'ulâ et 'Alî ont même racine.

{394}. *Ibid.*, p. 31. Cf. p. 36.

{395}. *Ibid.*, p. 56.

{396}. Sourate II (Sulaymân al-Aḍanî, *Kitâb al-Bâkûrat al-sulaymâniyyat fî kashf asrâr al-diyânat al-nusayriyyat*, Beyrouth, 1863, ch. I). La doctrine professe que 'Alî est le Sens tandis que Mahomet, émané de lui, est son voile.

{397}. *Dîwân*, p. 25.

{398}. *Ibid.*, p. 88.

{399}. *Ibid.*, p. 233.

{400}. Je préfère cette expression, en dépit de sa lourdeur, à *incarnation* car la forme humaine du Dieu est purement spéculaire. J'ai proposé en outre (*Dieu en guise d'homme dans le druzisme*, Paris, Librairie de l'Orient, 2006, ch. I, § 6) le néologisme de *subcarnation* pour désigner les théophanies anthropomorphes de type docète.

{401}. Il ne faut pas compter sur As'ad 'Alî pour nous fournir ce renseignement, car dans son inepte essai qui couvre le premier tome de son ouvrage, il ne formule même pas l'hypothèse du nusayrisme de notre poète

qu'il entend faire passer pour un sunnite ! On le trouvera en revanche dans la *Bâkûrat*, ch. V. Sur ces noms al-Khaṣṣîbî a composé un poème (*Dîwân*, éd. S. Ḥabîb, Beyrouth, Al-A'lamî, 2001, p. 205).

{402}. *Dîwân*, p. 56.

{403}. *Dîwân*, éd. Hishâm 'Uthmân, Beyrouth, Al-Nûr, 2002, p. 41.

{404}. *Ibid.*, p. 86.

{405}. *Ibid.*, p. 40. « Ton courroux, tel la nuit, change en nuit notre jour », lit-on dans *Wîs u Ramîn* de Gorgânî.

{406}. *Maṣâri' al-'ushshâq*, I, p. 158.

{407}. *Majmû'e-ye âthâr Fakhr al-Dîn 'Erâqî*, p. 475.

{408}. *Al-Tamhîdât*, § 148.

{409}. Cf. J. Hatem, *La Femme nodale. Thomas Mann et Daniel Cohen*, Paris, L'Harmattan, 2004.

{410}. *Al-Ghurar al-khams al-ḥisân*, Ms, p. 203.

{411}. *The Poems*, Harvard, 1955, n° 449

{412}. Massignon, *Passion*, I, p. 266-267. *Akḥbâr al-Ḥallâj*, Paris, Vrin, 1957, p. 161. L'infidélité (ou plutôt l'hérésie : *kufr*) n'est pas du même ordre, il est vrai. En demandant à Dieu de le rendre encore plus épris de Laylâ, le poète arabe conférait en quelque sorte à l'aimée un privilège indû. Ḥallâj, pour sa part, n'a pas à choisir entre deux personnes, mais entre deux modalités de la rencontre, l'une légale, l'autre amoureuse.

{413}. Cf. Ibn Bâkuyé, *Bidâyat al-ḥâl al-Ḥallâj wa nihâyatuhu*, in *Majallat Majma' al-lughat al-'arabiyyat*, Damas, vol. 66, tome IV, 1991, p. 653.

{414}. On rencontre même une attribution à l'Imâm 'Alî (cf. Khanjar Ĥamiyyat, *Al- 'Urfân al-shî'î. Dirâsat fî al-ĥayât al-rûĥiyyat wa-l-fikriyyat li-Ĥaydar Amolî*, Beyrouth, Dâr al-Hâdî, 2004, p. 551).

{415}. Glose 95. Cf. la citation du passage par Corbin, *En Islam iranien*, III, Paris, Gallimard, 1972, p. 134.

{416}. *Mishkât al-anwâr*, Le Caire, 1964, p. 57.

{417}. *Al-Maqṣad al-asnâ*, Beyrouth, Dâr el-Machreq, 1971, p. 167.

{418}. *Kitâb 'atf al-alif al-ma'lûf 'alâ al-amr al-ma'tûf*, § 198.

{419}. *Fîhi mâ fîhi*, 11 (*Le Livre du Dedans*, p. 71).

{420}. *Sharĥ i-shathîyyât*, ch. 53, p. 102.

{421}. *Sharĥ i-shathîyyât*, ch. 227, p. 383.

{422}. Glose à Mullâ Ṣadrâ, *Al-Ĥikmat al-muta'âliyat fî al-asfâr al-'aqliyyatal-ara'at*, Téhéran, 1378h, 1958-1959, VII, p. 178n.

{423}. *Futûĥât*, II, p. 334.

{424}. Cf. le *Diwân*, p. 93. Ahmad Ghazâlî critique la fin parce qu'elle réintroduit la dualité (*Sawâniĥ*, ch. II p. 7). Le deuxième hémistiché est cité différemment par Abû Sa'îd ibn Abî al-Khayr : « Le vois-tu, tu me vois » (cf. Mohammad Ebn E. Monawwar, *Les Étapes mystiques du shaykh Abu Sa'id*, p. 248).

{425}. *Op. cit.*, § 404.

{426}. *Futûĥât*, II, p. 361, cf. p. 353, 390.

{427}. *Al-Luma'*, p. 438, cf. p. 463.

{428}. Cité in Hermann Landolt : « Deux opuscules de Semnânî sur le Moi théophanique », in *Mélanges offerts à Henry Corbin*, Téhéran, 1977, p. 282.

{429}. Cf. David Maïmonide, *Al-Murshid ilâ al-tafarrud*, ch. XXIV (tr. p. 288).

{430}. *Leylî u Majnoun*, v. 945.

{431}. « Que deviendrait un corps séparé de son âme ? » (*Odes mystiques*, p. 269).

{432}. *Soleil du Réel*, tr. Ch. Jambet, Paris, Imprimerie nationale, 1999, p. 93.

{433}. Il est remarquable qu'Ibn al-Dabbâgh après avoir attribué le vers à Ḥallâj (p. 65), mentionne ce dernier en compagnie du *Je suis Laylâ et Laylâ est moi* de Majnoun (*op. cit.*, p. 87). Dans sa version le deuxième hémistichie devient : « il n'y a dans l'univers que celui qui est moi ». On attribue à Junayd un vers analogue (al-Daylamî, *op. cit.*, § 243) : « ...mon esprit est l'esprit de qui j'aime si bien que nos esprits sont un esprit sans séparation ni séparateur ».

{434}. *Jawhar al-dhât*, II (cité in Massignon, *Passion*, II, p. 393).

{435}. Cité par Michel de Miras, *La Méthode spirituelle d'un maître du soufisme iranien Nur Ali Shah*, Paris, Ed. du Sirac, 1973, p. 328.

{436}. Ms. Bibliothèque Nationale. Cf. Massignon, *Passion*, Planche VIII. Le Catalogue de la Bibliothèque Nationale attribue le Dîwân soufi (qui comprend la miniature) à un certain 'Abdul Raḥmân, désigné comme le plus populaire des poètes afghans (mort après 1123h). Un poème de l'Andalou Shushtarî entrelace les thèmes mystiques de la coupe de vin et de Laylâ (*Dîwân*, p. 46). Un poète Égyptien contemporain, Fawzî al-'Antîl associe les deux figures de Laylâ et de Ḥallâj, opérant ainsi l'identification du mystique à Majnoun : « Comme l'extase a appelé Ḥallâj, il a enlacé la lumière de tes doigts blancs » (*Tanwî'ât ṣūfiyyat*, in *Dîwân riḥlat fî a'mâq*

al-kalimât, Le Caire, Dâr al-Ma‘ârif, 1980, p. 13 ; l’adjectif possessif *tes* est évidemment au féminin en arabe).

{437}. *La Nouvelle Héloïse*, II, XV ; II, XVI.

{438}. Ansârî, *Chemin de Dieu*, tr. S. de Laugier de Beaurecueil, Paris, Actes Sud, 1997, p. 150.

{439}. *Somme spirituelle*, p. 442.

{440}. Sainte Catherine de Sienne, *Dialogue*, ch. 78.

{441}. In Sarràj, *Al-Luma‘*, p. 423-424.

{442}. *Diwân*, p. 73. Sur le cuir, élément lavable, le sang pouvait être répandu. Gêné par le mot *tinnîn*, Massignon traduit par « Lion » (ou « Monstre » dans les *Akhbâr al-Ḥallâj*, p. 117) au lieu de « Dragon ». Si les vers ne sont pas de Ḥallâj (mais de Husayn ibn al-Ḍuḥâk), le Dragon serait un prince abbaside que l’ivresse, lors d’une joute sur un problème de dogme, poussa à faire venir les instruments de supplice comme argument décisif

{443}. In Massignon, *Cahier de l’Herne*, Paris, L’Herne, 1970, p. 415.

{444}. *Diwân*, p. 46.

{445}. Massignon, *Passion*, II, p. 239-240. Cf. III, p. 371 : l’essentiation de l’âme par l’ascèse équiparée à la réalisation du Grand Œuvre et que Jildâki attribue à Ḥallâj.

{446}. *Sonnets pour Hélène*, I, liii. S’essencier (une belle trouvaille pour une des modalités de l’extase amoureuse) signifie prendre essence (soit : devenir quelqu’un) comme on le peut constater d’après ce passage de l’Elégie XX de Ronsard :

« Comme au printemps on voit une belle ente
S’essencier en la nouvelle plante,

Et de deux corps, par un accord commun,
Se joindre ensemble et se coller en un,
Ainsi tous deux n'estions que mesme chose :
Vostre ame estoit dedans la mienne enclose,
La mienne estoit en la vostre, et nos corps
Par sympathie et semblables accords,
N'estoient plus qu'un, si bien que vous, Madame,
Et moy n'estions qu'un seul corps et qu'une ame,
Ayant communs et penser s et desirs ».

{447}. Tr. L. Massignon dans ses *Opera minora*, II, Beyrouth, Ed. Dar al-Maaref, 1963, p. 412.

{448}. *Fawâ'ih al-jamâl wa fawâtiḥ al-jalâl*, p. 196.

{449}. *Ibid.*, p. 182.

{450}. Il est à noter que la conjonction de la réciprocité et de l'identification conduit à l'idée chrétienne d'incarnation. Le Dieu aimant qui dit *Je suis Adam* est conduit à assumer la nature humaine.

{451}. *Sawâniḥ*, p. 31.

{452}. *Sawâniḥ*, ch. XLIII, p. 69.

{453}. *Sawâniḥ*, ch. XIX, p. 36.

{454}. *Sawâniḥ*, ch. XXXIX, p. 61. Par exemple, orgueil et tyrannie qualifient l'aimée, faiblesse, pauvreté et humiliation l'amant (ch. XLII, p. 69).

{455}. *Asfâr*, VII, p. 177.

{456}. *Ibid.*, p. 178.

{457}. Cf. *Mafâtih al-ghayb*, Beyrouth, Al-Irshâd, 1999, p. 321.

{458}. *Mafâtîḥ al-ghayb*, p. 557.

{459}. « Substitution des qualités de l’Aimé à celles de l’amant » (*Al-Risâlat al-qushayriyyat*, p. 321). Une version édulcorée se lit chez David Maïmonide : « Dépouillement des attributs animaux irrationnels ou des mauvais esprits et adoption de qualités nobles et divines » (*Al-Murshid ilâ al-tafarrud*, ch. XXV, p. 293).

{460}. *Asfâr*, VII, p. 177.

{461}. L’intellect agent correspond à l’Esprit saint (ou de sainteté) dans les termes de la Révélation (*Asfâr*, VII, p. 23).

{462}. Cf. Christian Jambet, *L’Acte d’être. La Philosophie de la révélation chez Molla Sadra*, Paris, Fayard, 2002, p. 362.

{463}. *Tafsîr al-Qur’ân al-karîm*, V, p. 398-399.

{464}. *Mafâtîḥ al-ghayb*, p. 628. Voir *Ibid.*, p. 637. Les *Asfâr* (IX, p. 238) qui reprennent la métaphore du corps-navire déclarent que la mort est bonne puisque naturelle.

{465}. Cf. *Tafsîr al-Qur’ân al-karîm*, VI, p. 11.

{466}. Mullâ Şadrâ sait par Ibn ‘Arabî que Laylâ concentre sur elles des rayons d’amour qui s’adressent en réalité à Dieu (Gloses sur Sohrevardi, *Le Livre de la Sagesse orientale*, tr. H. Corbin, Lagrasse, Verdier, 1986, p. 531).

{467}. « L’âme humaine est susceptible de connaître toutes les réalités de l’univers et de s’unir à elles intellectivement » (Mullâ Şadrâ, *Risâlat ittîḥâd al-‘âqil wa-l-ma‘qûl*, in *Majmû‘at rasâ’il falsafî Şadr al-muta’allihîn*, Téhéran, 1420h, p. 98). De fait l’intelligence agente en nous est tous les existants (*Asfâr*, III, p. 326). Voir aussi Jambet, *L’Acte d’être* : « L’homme

récapitule en lui l'ensemble des univers par le fait qu'il est foncièrement âme pensante » (p. 387, 391).

{468}. *Asfâr*, IX, p. 140 (voir aussi *Al-Shawâhid al-Rubûbiyyat*, Mashhad, 1966, p. 245). La différence entre les deux états est de point de vue (cf. Jambet, *L'Acte d'être*, p. 384).

{469}. *Asfâr*, III, p. 316.

{470}. *Asfâr*, III, p. 331.

{471}. *Asfâr*, III, p. 366.

{472}. *Asfâr*, IX, p. 97 ; *Kitâb al-Mashâ'ir*, Paris-Téhéran, 1964, p. 62.

{473}. *Asfâr*, VII, p. 177.

{474}. *Asfâr*, VIII, p. 179-180.

{475}. Cf. *Al-Mabda' wa-l-ma'âd*, Beyrouth, Dâr al-Hâdî, 2000, p. 342.

{476}. Cf. *Mafâtîh al-ghayb*, p. 347.

{477}. Cf. *Asfâr*, VII, p. 189.

{478}. *Tafsîr al-Qur'ân al-karîm*, IV, p. 204.

{479}. *Tafsîr al-Qur'ân al-karîm*, VII, p. 205.

{480}. Cf. Sarrâj, *Luma'*, p. 453.

{481}. *Asfâr*, I, p. 115-116.

{482}. *Sharḥ Uṣûl al-Kâfî*, III, *Kitâb al-tawḥîd*, Téhéran, 1370h, p. 169.

{483}. Sohravardi, *Le Livre de la Sagesse orientale*, tr. H. Corbin, Lagrasse, Verdier, 1986, p. 636.

{484}. *Ibid.*, p. 402, 637.

{485}. *Mafâtîḥ al-ghayb*, p. 251.

{486}. *Ibid.*, p. 542.

{487}. *Ibid.*, p. 542.

{488}. « *Ṭaṣfiyat al-mir'ât* », étape obligée, quoique négative (*Mafâtîḥ al-ghayb*, p. 548 ; *Tafsîr al-Qur'ân al-karîm*, VII, p. 97). Mais le voilement peut être dû à des causes supérieures (*Ibid.*, p. 580-581).

{489}. Il peut aussi écrire *en elle* (*fihâ*) sans modification de sens (cf. *Tafsîr al-Qur'ân al-karîm*, VI, p. 266).

{490}. *Mafâtîḥ al-ghayb*, p. 251. Voir aussi *Tafsîr al-Qur'ân al-karîm*, VI, p. 120, 267.